Philosoph. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft.
25. Band. 4. Heft.

De universalibus

juxta Doctorem Eximium, Franciscum Suarez.

Auctore Aloisio Teixidor, Tortosae in Hispania.

Cum nostris temporibus illae quaestiones quae olim circa universalia apud logicos agitabantur, ex ipsarum ad Psychologiam evectione novam dignitatem acquisivisse videantur, eas iuxta antiquum et probatissimum auctorem breviter exponemus.

Probatissimum auctorem voco, quem Summi Pontifices Doctorem Eximium appellarunt[1]), cuius magnam ad exstirpanda zizania laudabant auctoritatem[2]), qui etiam alter, post S. Thomam, totius Philosophiae scholasticae princeps ab diversissimarum scholarum hominibus est nuncupatus[3]). Liceat ergo alios tantum virum

[1]) Paulus V et Benedictus XIV v. Sortais.

[2]) Paulus V ad ipsum scripsit: „Novimus enim, quantum tua auctoritas ad exstirpanda zizania valeat"; v. apud C. Werner in op. Franz Suarez (1789).

[3]) Cardinalis * Gonzalez, dominicanus (v. *Historia de la Filosofia*, 2. ed. 1886, t. III p. 146), haec ait: „Suarez es acaso, desqués de Santo Tomás, el filósofo más escolástico de los escolásticos, el representante más genuino de la Filosofía escolástica ... Su concepión filosófica es la más completa, la más universal y sólida, si se exceptúa la de Santo Tomás" ... Doctor Wulf (v. *Histoire de la Philosophie Médiévale*, 2. éd. 1905, p. 527) dum timet ne immerito appelletur Suarez interpres S. Thomae omnium praestantissimus, haec addit: ... „son grand ouvrage philosophique, *Disputationes metaphysicae*, est un des répertoires les mieux dressés, les plus complets et les plus clairs de la métaphysique de l'École". — Ex Ueberweg, Grundriss ... 10 Aufl. S. 35 haec desumo: „Heereboord nennt den Suarez geradezu omnium metaphysicorum papa atque princeps und meint, alle kürzeren und geordneter geschriebenen Metaphysiken der damaligen Zeit seien aus ihm genommen (s. Freudenthal und die Scholastik) ... Bis Ende des erwähnten (17.) Jahrhunderts scheint sich Suarez auf manchen deutschen Universitäten desselben Ansehens erfreut zu haben, das früher Melanchthon genoss, woraus es erklärlich ist, dass gar manches aus seinen uns verwandten Lehren in die neuere Philosophie geflossen ist". — Simili modo apud W. Windelband ut praeclarissimus suae aetatis scholasticus, noster Suarez apparet. — Quid vero socii eius, iesuitas dico, de ipso senserint, vide, si lubet, apud omnes generatim philosophos Societatis Jesu; qui omnes, saltem si paucissimos recentiores excipias, uno ore allatum Cardinalis Gonzalez approbant, vel etiam augent, maiorem ipsi Suarez tribuendo honorem. Unum illud est addendum, maxime apud Praepositos Generales S. J. auctoritate valuisse, praesertim apud Claudium Aquaviva et successorem eius (v. Werner l. c.); unde patet, factis non congruere affirmare cum Eminentissimo Cardinali Lorenzelli in epist. ad Norbertum del Prado edita in *Revue Thomiste*, P. Suarez a suis superioribus fuisse reprehensum, eo quod reliquisset doctrinam S. Thomae (v. *Vida*

trinsecis, quid vero ex nostra mentis consideratione. Natura humana, ut in unoquoque existit, est certe aliquid reale independenter a cognitione praecisiva quam eam aliquis de ipsa habeat. Etenim in quocumque homine est principium omnium operationum realium quae ex ipso dimanant; quandocumque ergo et quomodocumque mens aliqua totum hoc quasi conçipiat hac voce natura humana, non tunc ipsam gignet, sed inventam prodet; immo, nunquam mens, nisi de re ficta loquamur, suum objectum producit, sed invenit propositum sibi. Datur ergo natura humana a parte rei seu independenter a mentis consideratione. Numquid etiam datur cum propria unitate universali?

Naturam humanam voco principium operationum humanarum; ergo natura humana universalis esset principium universale unicum omnium operationum humanarum: ipsam vocemus formam sine materia, vel quomodo magis placeat, talis natura humana esset fons et origo omnium quae hominibus tribuuntur. Quis umquam tam absurdam hypothesim instituere audebit? quis pugnantes inter se consequentias, quae hinc depromi debent, devorare poterit? Si natura humana quae extra omnem inquisitionem mentis nostrae, foris, ut ita dicam, existit, non est in se ipsa determinata et individua sicut est individua et determinata omnis persona, existens vel possibilis, in ipsam mysterium intrudimus mysterio Sanctissimae Trinitatis abstrusius: quippe quae esset natura, quae una cum sit, ipsa non in tribus tantum personis, sed in innumeris reperiretur vel reperiri posset; quin imo, hoc tam mirandum in Deo mysterium in unaquaque rerum specie repeteretur. Certe, si principiis rationis volumus stare, unaquaeque res se ipsa est (formaliter non efficienter) id quod est, et non alia; certe, si nolumus innumeris contradictionibus involvi, et quasi circumquaque ferri omni umbra rationis, nullo securo ductu, ad veritatem vestigandam, omnes res sive existentes sive possibiles ut in se ipsis determinatas determinatione individua respicere debemus. Nulla experientia cogit nos, vel inducit, vel levissimam suspicionem nobis ingerit, ad hoc, ut, si abstrahimus a praecisionibus nostrae mentis, unitatem aliquam admittamus in rebus, praeter illam quae est propria individui, seu qua unum individuum ab alio distinguitur. Certe quae sunt extrinseca rebus, sive phaenomena sive effectus ipsarum vocemus, possunt et debent nobis inservire ut inter ipsas res distinctiones statuamus; sed distinctio affirmatur non tantum de effectibus vel phaenomenis, sed de suis etiam causis, utpote quae in rerum natura non suis effectibus, sed ex sese ipsae inter se discriminantur. Non ergo datur independenter a nostra cogitatione natura aliqua unitate universali praedita.

2. Nec multiplicitatem ad universale constituendum requisitam in rerum natura poterimus invenire; quod quidem sine ulteriore disquisitione ex dictis contra unitatem possemus concludere, sed quia hoc est gravissimum fundamentum doctrinae Suarez rem magis perpendemus. Quid autem haec multiplicitas importaret nisi quod unum

multis communicaretur? Iam vero, hoc unum communicari multis in re praesenti incommoda affert insignia. Nam hac in re communicari idem est ac esse, unde unum communicari multis, erit unum esse multa. Quid autem hoc incongruentius? Rem exemplo illustremus. Natura humana ut multiplex seu universalis communicatur Petro, Paulo, Andreae etc ; ergo natura humana est idem ac Petrus, Paulus etc.; iam si natura quae pertinet ad Petrum, Paulum etc. servat unitatem aliquam realem, quid prohibet quominus dicamus Petrum, Paulum etc. esse unum eumdemque hominem utpote unicam naturam humanam habentes?

Sed non est cur in hac re immoremur, cum evidens sit Suarez optime hic cohaerere tum rationi, qua duce philosophus res vestigat, tum auctoritati Aristotelis, quem ipse explicat, tum denique S. Thomae[1]), quem sequi profitetur: totaque quaestio ipsi tam clare soluta ab antiquis videtur, ut neque auctoritas Aristotelis (1 et 7 *Metaphys.*), possit ipsi suadere Platonem contrarium sensisse.

Illud autem restat explicandum, ut merito reiiciatur universale a parte rei, sc. quid sit in natura quae vere et non ficte denominatur universalis, aptitudo ut sit in multis, vel communicabilitas ad multa. Ac primo quidem, dicendum est hanc aptitudinem non esse quid reale conveniens naturae ut existit identificata cum aliquo individuo. Profecto dum Petrum cognosco, intelligendo eius naturam humanam, dum eam mente non abstraho a Petro, nihil in ipso invenio quod sit aptum ut cum alio homine identificetur, manendo quod est, nempe Petrus. Hoc autem in ipsum rationis principium recidit, quod videlicet a parte rei nihil est, nisi singulare, et individuum, et in ipsis singularibus nihil est ab eis ex natura rei distinctum; quia, „natura universalis non existit in multis, nisi per identitatem cum singulis eorum; sed identificata uni individuo non potest eadem secundum rem, et secundum existentiam realem identificari aliis; non ergo ut in re ipsa individuis communicatur, et in eis existit, potest habere aptitudinem realem essendi in multis". Haec Suarez, et late et dilucide sequitur declarationem partium huius argumenti validissimi quamvis non videantur tanta indigere explicatione.

Apprime haec convenire videntur cum sententia S. Thomae[2]). „Naturae autem", ait S Doctor, „humanae, neutrum eorum convenit secundum suam absolutam considerationem: si enim communitas (aptitudo ut sit in multis) esset de intellectu hominis, tunc in quocumque invenitur humanitas, inveniretur communitas: et hoc falsum est, quia in Socrate non invenitur communitas aliqua, sed quidquid est in eo individuatum est". Similia dixit Aquinas dum reiciebat universale Platonis cum Aristotele[3]) ostendendo „quod

[1]) v. Opusc. de *Natura Generis* c. I, ubi haec v. gr. dicit: „Omne enim quod est, ideo est quia unum numero est".

[2]) Opusc. *De Ente et Essentia.* c. IV per totum.

[3]) *Comm. in XII libros Metaphysicorum* l. VII l. XIII.

animal commune, vel homo communis, non est aliqua substantia in rerum natura" . . . „Quod primo probatur ex hoc quod substantia uniuscuiusque est propria ei, et non inest alii". Vides, credo, fundamenta doctrinae Suarez, quamvis iste non repetat verba ipsa Doctoris Angelici. Haec porro sententia de singularitate cuiuscumque rei existentis sicut saepius repetita apud Suarez invenitur, ita etiam passim affirmatur in operibus S. Thomae, et quidem his verbis: „In re nihil est commune multis, quia quidquid est in re, est singulari uni soli communicabile" [1]). „Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis non est nisi in singularibus" [2]).

Verum ad Doctorem Eximium redeamus ut ipsum interrogemus circa ultimam radicem in rerum natura communicabilitatis rei, quae dicitur universalis, ut sit in plura. „Haec", ait, „solum est indifferentia quaedam, seu non repugnantia, quae fundamentum habet in ipsa natura secundum se, actu vero non convenit illi, nisi prout subest abstractioni intellectus". Advertas quaeso censuram allatam a Suarez huic propositioni: Est communis, dicit, et in ea „videntur convenire . . . maxime Caietanus et alii Thomistae". Sed de hoc nihil disputat: rem vestigat, nec contentiones verborum sectatur. Quodnam igitur sit fundamentum intimum communicabilitatis naturae universalis ad plura his verbis clarissimis tradit: „illud est", inquit, „naturalis conditio seu proprietas talis naturae, ratione cuius non repugnat illi multiplicatio individuorum intra eamdem speciem: haec autem proprietas . . . est solum talis perfectio et limitatio huiusmodi naturae. Unde haec proprietas, quae fundat hanc indifferentiam seu nonrepugnantiam, non solum in natura communi, et praecisa intelligi potest, sed etiam in ipsis particularibus, seu individuis, ut talia sunt". Nisi me cohiberet modestia ipsius P. Suarez, affirmarem et propugnarem hunc locum esse ex praestantissimis totius perennis Philosophiae. In ipso enim, radicitus evertitur capitalis difficultas criticismi sceptici contra possibilitatem cognitionis non fictae, non subiectivae tantum, rei universalis. Nonne philosophus modernus, Kant, suam Criticam rationis purae maxime fundavit in hoc quod nullam inveniret viam cognitionem universalem ab experientia eruendi rerum singularium? Et ecce tibi obvium processum, tam sine fuco, tam simplicissimis verbis a Suarez propositum. Porro, quid mirum quod intellectus humanus erumpat in cognitionem universalis, si dum rem singularem introspicit, ipsam videt ita limitatam, talibus circumscriptam linea-

---

[1]) Opusc. *De Natura Generis* c. 5.

[2]) *S. Th.* p. I quaest. 85 a. II ad 2um; v. multa alia loca S. Thomae his conformia apud Urráburu, *Inst. Phil.* v. I l. II. Quae adduximus inveniuntur in ipso Suarez indicata, quamvis, ut est mos ipsius, cum non probat rem per auctoritatem, nec disputat de sententia alicuius auctoris, non adducit verba Doctoris Angelici.

mentis, ut non pugnantia loquatur qui eiusmodi naturam vel principium operationum secundum numerum multiplicatam supponat?

Profecto ex contraria ratione non depromimus ex cognitione unius Dei personalis, cognitionem Dei universalis[1]); eaque est probatio egregia unitatis Dei, quod in consideratione ipsius nullum fundamentum inveniamus multiplicitatis admittendae, sed summae singularitatis divinae naturae; quae quia ex se est, necessario ex se determinata est ad unicum et simplicissimum et perfectissimum essendi modum. Hoc si inspexisset Kant, illas tam crebras pariter ac gratuitas affirmationes omisisset, quod ex cognitione phaenomenorum non possimus assurgere ad ideas universales, quae necessariae etiam tandem deveniunt. Equidem omni comparatione sublata ingeniorum, quae invidiam magis pareret quam utilitatem, dum errores Kant mente revolvo, illud mihi semper in mentem venit in *Disputationibus metaphysicis* et libris *De Anima* P. Suarez invicte et perspicue omnes esse retusos.

Sed de hoc alias, nunc ad tertiam quaestionem propositam veniamus.

III. Universale per intellectum.

Rem simplicissimam aggredimur probandam, si hucusque adducta non contemnenda, ut spero, videntur; quandoquidem defendere contendimus doctrinam Suarez, quod unitas universalis ab intellectu dimanat. — Si Suarez audiamus, debemus admittere hanc esse opinionem totius scholae; ipse autem scholam maxime cognoscebat, nec mentitur; est ergo illi assentiendum. Dubium enim non est quin ipsi Suarez praeluxerit in hac sententia tuenda S. Thomas[2]). Quid enim clarius est apud Doctorem Angelicum expressum, quam quod intellectus est qui facit universalitatem in rebus, quod ratio speciei accidit naturae humanae secundum illud esse quod habet in intellectu, ... quia non invenitur in individuis natura humana secundum unitatem ut sit unum quid conveniens cuilibet secundum unitatem universalem ... quia quamvis „sensus non apprehendat universale; apprehendit tamen aliquid cui per abstractionem accidit universalitas" (*S. Th.*. 1. 2ae quaest. 2a art. 6 ad 1um) ... „universale potest dupliciter accipi: uno modo pro ipsa natura cui intellectus attribuit intentionem universalitatis" (l. XIII in VII *Metaph.*), et (*De natura generis* c. V) haec iterum habet S. Doctor: „nomina primae intentionis sunt quae rebus sunt imposita absolute mediante conceptione, qua fertur intellectus super ipsam rem in se, ut homo vel lapis" sc. per haec nomina consideratur natura, abstracte quidem, sed non secundum praedicata extrinseca quae illi accidunt ex hoc statu abstractionis ut sunt denominationes unius, communis, indifferentis, universalis etc. quae

[1]) v. Suarez, *Disp. metaph.* 29 s. III.
[2]) v. S. Thomam in locis antea adductis.

in schola praedicata secundae intentionis vocabantur. Suarez haec omnia bene novit quin adducat, non enim contendebat omnia, quamvis praeclarissima, S. Thomae dicta, ad verbum repetere, sententiam autem volebat confirmare, id quod, mea quidem sententia, satis admodum perficere obtinuit.

Dicendum itaque est, ait, unitatem universalem per intellectus functionem insurgere, sumpto ex ipsis rebus singularibus fundamento, seu occasione. In hac sententia socios et amicos invenit, praeter Arist., S. Thom., Alb. Magnum et multos alios, thomistas omnes Capr., Caiet., Sonc. etc. quos passim nominat. Sicut paulo antea refellimus universale a parte rei ex eo quod in re deerat naturae unitas et communicabilitas propria universalium, sic nunc defendemus universale per intellectum, quia ex consideratione intellectus abstrahentis natura ipsa, v. gr. humana, acquirit huiusmodi unitatem et communicabilitatem.

Quod ad unitatem spectat, ante opus mentis non dabatur in rerum natura nisi multiplicitas; post conceptum autem vel sub conceptu, v. gr. hominis, iam omnes homines sunt uniformiter definibiles; ergo forma vel intentio universalitatis, ut cum S. Thoma loquar, est actus intellectus abstrahentis. Natura enim humana non erat nisi multiplex in singularibus, sed per conceptum homo ita denudatur ab illa multiplicitate, ut ex vi illius conceptus numquam possit apparere ut multiplex, sed ut unum principium et fons operationum humanarum: est ergo una per intellectum. Nec minus clare evincitur per ipsam mentis praecisionem reddi naturam aptam ut pluribus communicetur, seu ut multiplicetur. Similitudo enim quae intercedit inter individua speciei humanae, ut in re sunt, hanc aptitudinem non praestat; propterea quod, licet mirabilis sit talis similitudo, numquam efficiet ut unus homo sit alius seu communicetur alteri. Verum enimvero, post operationem mentis abstrahentis, iam natura ipsa, prout substat ipsi conceptui homo, nihil habet ex quo impossibile sit, quod vere in unoquoque individuo inveniatur et de ipso praedicetur. Patet igitur unitatem et communicabilitatem ad multa quae universale constituunt ab intellectu procedere; non quod natura quae denominatur universalis nihil sit nisi actus intellectus nostri, hoc enim esset vetus conceptualismus, sed quod denominationem hanc universalis, accipit natura ab intellectu. Est igitur universale in systemate tum Aristotelis, tum S. Thomae, tum etiam Doctoris Eximii, quasi concretum quoddam, exsurgens ex unione rei existentis vel possibilis, et actus mentis praecisivi: nam hic actus ita nobis refert rem, ut iuxta vim et energiam huius conceptus ipsam non determinatam numero, sed determinandam videamus. Paucis vero tota haec quaestio proponi potest, si dicamus non existere universale a parte rei, existere tamen fundamentaliter.

Unde iure potuit statuere Suarez tamquam principium certum quin contra ipsum umquam offendere debuerit: „naturas illas, quas

nos universales et communes denominamus, reales esse, et in rebus ipsis vere existere: non enim eas mente fingimus, sed apprehendimus potius, easque in rebus esse intelligimus et de illis, sic conceptis, definitiones tradimus, demonstrationes efficimus, et scientiam inquirimus". Quae verba certe faciunt contra nominalistas omnium aetatum maxime recentiores, ut consideranti patebit; et quamvis ut erat mitissimus vir non acriter in ipsos invehatur, asserit tamen illos falso negasse demonstrationes, aut definitiones dari de rebus, quia scientiae non sunt de nominibus, et conceptibus formalibus nostris, sed directe de rebus. Et ut totam rem verbis ipsius comprehendamus, haec sit huius probationis conclusio: Quapropter, licet denominatio universalitatis rebus proveniat ex conceptibus, tamen res sic denominatae reales sunt, et in rebus existunt (Disp. VI s. II n. 1).

Quae omnia tantum absunt ab eo quod difficultatem in suo systemate pariant, ut etiam qua sinceritate solet advertat se non immorari in referendis et solvendis argumentis nominalistarum; nam ea nihil omnino obstant, quominus verum sit naturas, quae denominantur universales, in singularibus esse, ipsaque singularia habere inter se aliqua in quo conveniant, vel similia sint, et aliquid in quo differant, seu distinguantur, quod, ut deinceps tractat et breviter perstringimus, fundamentum est universalis. Hinc autem maxime constat doctrinam Doctoris Eximii alienissimam esse a recentiori nominalismo qui post Hobbes hac nostra aetate nobiles obtinuit propugnatores, eamque toto coelo distare ab illa sensistarum sententia, quae optimam scientiam, „une langue parfaite" definivit. Quin imo, haec unica est adstruendi universalium via ut dum sensistas refellere nitimur in idealismum non incidamus. Per ipsam namque omni claritate elucet universale non esse figmentum mentis, propterea quod, utpote iam innuebat Aquinas, dum mens perficit intentionem universalitatis, attingit illud ipsum quod attingit sensus; nempe, sensus non apprehendit universale, prout est universale, apprehendit tamen aliquid cui per abstractionem accidit universalitas (l. 2 q. 29 a. 6 ad 1um) seu ut alibi loquitur (*Post. Analyt.* l. II c. XV lect. XX n. 14): sensus est quodammodo etiam ipsius universalis. Cognoscit enim Calliam non solum in quantum est Callias, sed etiam in quantum est hic homo, et similiter Socratem in quantum est hic homo.

Atque haec sufficiant de natura universalium iuxta Doctorem Eximium, quem omnino profitemur non magis mereri nomen conceptualistae, quam ipsissimum Doctorem Angelicum, certe ab hac nota alienissimum: nunc cum de cognitione universalium agemus, a comparatione Doctorum abstinebimus, ne salebrosissimam quaestionem a nostro proposito alienam tractare debeamus, totam, dico, doctrinam facultatum cognoscitivarum a Sancto Thoma traditam.

IV. De cognitione universalium.

Illud maxime nostra interest in praesentiarum, ostendere videlicet doctrinam Suarez circa cognitionem universalium optime cohaerere cum eius theoria quam de natura ipsorum dudum protulimus. Scientia est de universalibus, ut fert vetus proverbium; idque repetit et tenet noster auctor, hincque certum et indubitatum manet ipsum admittere proprii nominis cognitionem universalium, quod omni difficultate vacat. Sed quid veniat in vetere proverbio nomine scientiae, res est obscuritate plena. Profecto, sensus verissimus videtur eiusmodi: scientiam de singularibus, de exceptionibus ut ita dicam, nihil curare, vel parum, quod pro nihilo reputatur. Illud etiam, quod modo aiebam, haec sententia apud Suarez complectitur, quod res ipsae, quae universales nuncupantur ex operatione mentis, et prout hac denominatione insigniuntur, scientiarum obiecta constituant. Unde, praesertim in metaphysica consideratione, ut ubi in universum de obiecto uniuscuiusque scientiae est sermo, cognitio erit universalis, sicut in omni propositione, quae ex obiecto nomen universalis accepit.

Praeterea hominis scientia plurimum quae ad materiam spectat tractat: nunc autem facultas intellectualis quae scientiam gignit atque excolit, materiam longe superat, nec misceri cum ipsa potest, qui ergo fieri potest ut ipsam repraesentet?

Solent auctores tradere, non esse inconveniens admittere spiritualitatem facultatis nostrae, qua scientias addiscimus et simul ipsam imaginem referre rei materialis, per actum nempe ut vocant abstractivum. In hoc etiam adhuc habemus Doctorem Eximium cohaerentem sententiae communissimae.

Verumtamen; in quo tandem constabit haec usitata a materia abstractio? Huc devolvitur quaestio non contemnenda in philosophia, utrum sc. intellectus noster possit propie cognoscere singulare materiale. Nam hoc certum apud omnes recipitur, si actus nostrae facultatis intellectivae rem materialem universali modo repraesentat, profecto non est materialis; aliunde etiam nobis compertum est saepe similem actum perficere nostram facultatem. Sed estne ita talis cognitio praecisiva rei materialis quasi tessera spiritualitatis actus nostri, ut quomodocumque et quandocumque cognitio rei materialis non sit ipsa praecisione praedita ad sensus sit proprie releganda? seu aliter: itane pertinet ad intellectum nostrum, rem materialem universali modo repraesentare, ut individuum materiale proprie vel directe non possit mente nostra repraesentari? Sunt quamplurimi qui responsionem negativam dant, et quasi pro aris et focis in hac re certant, rationes numquam perpendunt eorum, qui affirmando responderunt. Quin imo noster Suarez universali philosophorum contemptui abicitur vel hac sola ratione, quod nempe sustinuit, intellectum nostrum in hac vita cognoscere **directe** singularia materialia.

In praesenti vero, non juxta famam et existimationem multorum vel plurium, sed secundum rem vestigemus, quid veri an falsi in hac sententia contineatur.

Sed ut a difficultatibus exordiamur, quaenam est sententia huic opposita, tam clara et fere ex terminis nota, ut tantam invidiam contra Suarez sententiam pariat? Omittendo nunc, utrum aliqua perspicuitate gaudeat, unum tantum certum invenio: adversarios Suarez convenire in neganda ipsius sententia; in penitiore autem explicatione reddenda, de modo quo intellectus noster singulare materiale cognoscit, nullatenus inter se consentire. Illud unum igitur in quo non in contrarias partes trahuntur, hac propositione continetur: Intellectus noster in hac vita non cognoscit **directe** singulare materiale. Sonat certe deinceps continuo apud hos auctores haec vox: reflexio ad phantasma, conversio ad phantasma, sed in his verbis explicandis mira dissensio.

Quid igitur contendunt ii auctores certe non contemnendi? Sunt e regione sectatores, non iurati (neque enim eiusmodi existunt), Doctoris Eximii, ut Arriaga, qui dum ad hoc declarandum veniunt, ingenue fatentur se nihil percipere ex eo quod velint dicere, qui negant intellectum nostrum primo et per se cognoscere singularia; neque hoc credimus posse in universum explicari, quandoquidem non una est ipsorum sententia: neque nostra interest, quid adversarii propugnent, cum tantum velimus rationes Suarez in medium producere.

Argumenta, ut dixi, adducam non verba repetendo, sed ex tota doctrina hauriendo, idque faciam omnia ad tria capita reducendo. Neque ut certam propono sententiam, sed ut quod verisimilius apparet.

a. Ex doctrina tradita de universalium natura consequitur proprio aliquo modo, tam directe ac universale intellectum nostrum posse cognoscere singulare.

Ut autem ambiguitatem verborum vitemus, notamus nos non esse contenti hac argumentatione: In rerum natura non datur distinctio realis inter singulare et universale; non ergo possumus cognoscere universale quin realiter simili modo singulare ex parte obiecti attingamus, quod est ipsum cognoscere. Aequivocatio est hic in verbo cognoscere, nam quamvis tum cognitio universalis tum singularis ex parte obiecti in idem incidant, tamen in se ipsis valde differunt, ut constat manifestissima experientia.

Argumentum igitur aliud adducimus, et explicamus per influxum, quem illud quod singulare est debet quadamtenus exercere in ipsam intellectionem. Intellectio namque, ut est solemne apud scholasticos, oritur a sensu, vel melius, ab ipso exorditur; ab ipso enim sensu intellectus species intentionales, quae ad intellectionem producendam inserviunt, desumit vel exstrahit; sensus autem est de singularibus seu singularia refert et offert quasi intellectui, eodem ergo iure saltem ex hoc capite exsurget intellectio rei sive singularis sive universalis. Nam in quo stat inter ipsas cognitiones distinctio? Ponamus, exempli

gratia, cognitionem intellectualem materiae vel substantiae materialis universalis et cognitionem pariter intellectualem rei materialis individuae. Quid est, quaerit Suarez, in secunda quod non inveniatur in prima earum, ut prima possit esse directa, non vero secunda? Sunt non pauci qui existimant hanc difficultatem promanare ex eo quod facultas spiritalis non possit repraesentare in concreto circumstantias loci et temporis, ut rem determinatam ut hic et nunc existentem cogitet. Exilis sane responsio. Quisnam est, quaero, sensus spatii et temporis? Nonne quod existat locus et quod existat tempus in concreto, ad intellectum respicit? Numquid ut de angelo individuo cogitemus, ipsum vel loco carere vel in immensum crescere supponere debemus? aut ut de anima nostra separata aliquid intelligamus, non modo immortalem, sed aeternam etiam esse affirmabimus?

Sed omitto ista, nimis sane abstrusa ut in his doctrina psychologica innitatur. Ad materiam redeo mente a circumstantiis loci ac temporis praecisam, et de ipsa quaerimus, utrum iam sufficienter sit a sua intrinseca materialitate depurgata, ut possit spiritalis facultas ipsam complecti, cum circumstantiis autem illis non possit? Numquid substantia materialis formaliter in sua materialitate constituitur per adiuncta loci ac temporis? Hoc qui affirmaret omnibus philosophis qui scholastici umquam fuerunt valediceret. Immo vero, si materia, in sua materialitate his rationibus constitueretur, ex eo ipso quod intellectus ab ipsis praescinderet, iam non materiam universalem, sed aliud quippiam intelligeret. Perspicuum ergo est, quod quamvis millies quis velit a circumstantiis eiusmodi praescindere, nihil ipsi restat ut obiectum mentis nisi materia seu ens magis materiale et crassum quam omne illud a quo praecisa fuit: non ergo est maior difficultas in defendenda cognitione directa substantiae materialis universalis quam in individuo determinatae.

Porro, respectus omnes per quos res materialis concreta posset in phantasmate ab intellectu perspecto distingui, cur non poterunt ab ipso intellectu immediate exprimi, sicut exprimitur crassitudo materialitatis ipsius? Quid est in lineamentis rei vel in accidentibus eius quod magis repugnet repraesentationi spiritali, quam ipsa materia quanta, quae tota quanta est materia est, nec quidquam pulchritudinis nisi materialis potest referre? Profecto, si lineamenta, si colores, si calor, si, uno verbo, quidquid accidit corpori quanto, materiale cum sit, deficit a ratione operationis nostrae spiritalis cognitionis, nonne totus defectus ipsorum ab ordine quem ad materiam dicunt dimanat? Liceat ergo sententiam adversariis gratissimam ad rem proferre: Propter quod unumquodque tale et illud magis, quam apposite proferre possumus in hunc modum: Propter dependentiam a materia quanta non possunt adiuncta corporis, ipsum in individuo determinantia, ab intellectu cognosci; ergo multo minus directe cognoscetur ipsum corpus seu materia quanta. Quam saepe proverbium istud minus accommodate contra Suarez praedicatur! Mitto tamen indigestam sententiam; et ex dictis clare satis concludo:

non minus sed magis rationi consentaneum videri intellectum nostrum singulare materiale directe cognoscere.

b. Ipsa experientia suadet intellectum nostrum, tam directe percipere singulare materiale, sicut directe intelligit materiam in genere.

Extra dubium positum est esse in nobis cognitionem universalem materiae, illamque conferre ad spiritalitatem animae declarandam, quippe quae in ipsa materia determinata recipi non posse videtur. Nihil in hac ratione spiritalitatis animae nostrae invenimus quod obtrectemus, dummodo nihil his terminis contineatur, quod immerito praeiudicium contra nostram thesim faciat. Est sane cognitio universalis materiae signum spiritalitatis nostrae; sed tunc maxime, quando materiam ipsam transcendit prorsus ac quasi post se relinquit consideratio intellectus nostri, ut cum sub ratione substantiae vel entis in genere convenientis Deo simul ac spiritui ipsam repraesentat.

Sed quid dicemus cum experientia nobis assidua inducit nos ad recognitionem actionis intellectus nostri circa singularia? Nonne innumera et clariora exempla nobis suppetunt quam conceptus universalis materiae ut aiunt primae, cognitionum singularium materialium, quas merito tribuimus facultati nostrae primariae in ordine cognoscitivo? Sunt profecto hodierni philosophi, qui intellectu nostro posthabito, quas superiores in nostro animo operationes agnoscunt, omnes ad phantasmata relegant; cum autem ventum est ad agendum de cognitione universali, eam quasi puram nominum associationem facile contemnunt. Quid hoc ad rem nostram faciat, vide.

Sunt quamplurimi actus animi nostri, iudicia inquam ac ratiocinia, quae de singularibus et quidem materialibus agunt. Recordare, si lubet, scientias omnes empiricas, ut aiunt, in quibus tam multae sunt veritates particularium, tam paucae vel fere nullae affirmationes seu conclusiones vere universales. Tunc, quaerimus, dum contra mentem Aristotelis de particularibus agunt scientiae, nullatenus per ipsas intellectus exercetur? Nonne ad intellectum pertinent tam multae affirmationes vel negationes circa particularia, quibus solis tam multa sunt referta scripta sapientum hac nostra aetate? Uno verbo: experientia, scientifice vel recte facta, ut nunc fit, ad intellectum pertinet; experientia autem ut apud omnes constat est de singulari; datur ergo intellectio rei singularis: est etiam illa cognitio directa, nihil enim minus habet reflexionis ad phantasmata quam scientia experimentalis. Etenim de rebus est in ipsa sermo, non de impressione in organo vel cerebri parte, et de phantasmatibus inde resultantibus. Nam, dum ponimus propositionem de subiecto singulari: v. gr. A est sentiens, intellectus est qui affirmat, intellectus est qui comparat obiectum materiale A cum sentiente, intellectus tandem percipit similitudinem ipsius cum omni natura sentiente; tunc autem negare intellectum attingere unum extremorum comparationis vel

respectus seu relationis similitudinis, quid magis omni verisimilitudine destitutum? Cognoscat sane, dicet aliquis, sed per conversionem ad phantasma ipsius individui A. Sed ut haec est trita responsio, ita facillimam habet refutationem. Ergo in phantasmate, et quidem materiali individuo phantasmate, intellectus potest et infinities attingit seu cognoscit omnia lineamenta rei materialis. Quid igitur causae est quod non possit haec ipsa materialia adiuncta individui materialis in ipsa re intellectus attingere? Quod indiget, ais, specie impressa. Verumtamen, nonne etiam indiget tali specie ad cognitionem universalem? Tum autem iam hoc admissum habemus apud omnes, quod sive per conversionem ad phantasma, sive aliter, intellectus vere cognoscit singulare, ergo intellectus possibilis potest ope phantasmatis formare sibi imaginem individui materialis; ergo, nisi ratio reddatur disparitatis, qua de intellectu agenti impossibile sit affirmare ipsum posse producere speciem impressam propriam individui materialis, quae ratio hucusque non est tradita, sine fundamento asserunt multi philosophi intellectum nostrum non posse in hac vita directe cognoscere rem singularem; paritatem autem vigere constat; ergo dicendum intellectum singulare materiale directe sicut universale perspicere.

Sed videamus, quomodo ex negatione huius conclusionis sensim ad negationem intellectus deveniri possit. Non inepte potest tunc sensualista hoc modo per successivas negationes procedere. Aprehensio et recordatio et memoria rei sensibilis concreta, quae ut scimus experientia validiores in nobis sunt, omnes ad sensus referendae et in ipsis collocandae erunt. Ex ipsis enascuntur combinationes quamplurimae, vel casu, vel ex ordine obiectorum, vel ex ipsa dispositione impressionum in organo. Praeterea, nescio qua occasione, audit philosophus iste novus vel inter ipsos scholasticos spiritalistas admitti (ut vitetur cognitio intellectiva directa singularium) facultatem quamdam, cogitativam nempe, quae ad actus circa singularia, qui vulgo rationi tribuuntur, ipsa per se inserviat, quin opus sit intellectu spiritali. Tum sensualista ille nihilo pluris indigere putat, ut omnem excludat intellectum. Etenim scientiae, ait, quae nostro tempore sunt in honore, nihil nisi experientiam considerant, experientia autem non est nisi de singulari, unde ad sensum pertinet; inductiones veri nominis in ipsis vix umquam obtinemus, ad quid ergo intellectum adstruere, facultatem superadditam novam et maximam ad casus incertos et raros, de quibus vix experientiam obtinemus ullam. Non ergo est intellectus, concludet.

Non negabo aliquam in utraque hypothesi esse refutationem possibilem eiusmodi discursus; illud tamen evidenter apparet longe faciliori modo talem sermoem in sententia Suarez posse refelli. In hac enim omnis veri nominis experientia ad scientiam evolvendam elicita, se ipsa ad intellectum spectat; multoque magis omne iudicium et quidquid ad rationem pertinet. Hincque fit, ut in hac opinione nihil labefactetur spiritalitas animae, dum nimis augetur vis

facultatis imaginativae, propterea quod affirmatur semper coexistere imaginationi cognitionem intellectivam circa idem obiectum singulare; quod ex propositionibus singularibus quae imaginationem comitantur constare videtur.

Est praeterea aliud inconveniens non contemnendum in exclusione cognitionis directae singularis, in quo certe auctores non contemnendi saepenumero incidunt. Equidem doleo quod ex hac praeiudicata quaestione multi in probatione spiritalitatis animae rationem mirabiliter mancam relinquunt, cum toti sint in explicando quod obiectum proprium intellectus nostri sit natura vel essentia universalis quamvis materialis, non advertentes materialistas nullo negotio contra hoc sese expedire, cum respondeant vel existiment cognitionem universalem eamdem esse ac confusam singularis, quae etiam in sensum cadit. Suarez autem probat spiritalitatem multo securius, nullum praebendo locum huic molestae responsioni.

Ut igitur in unum redigam quae sparsim in hoc secundo argumento protuli, haec ipsius summa: opinio Doctoris Eximii meliori modo quam illa quae e regione est, defendit spiritalitatem animae nostrae; quia omnia quae ad cognitionem pertinent, quibus bruta superamus, ut certa patet experientia, ad unicam facultatem superiorem, sc. intellectum refert.

c. Difficultates adversariorum facile solvuntur. Dum agitur non de re aliqua certa, sed tantum de hypothesi, ad rem certam defendendam non videtur infitiandum optimam normam probabilitatis sententiarum in maiori vel minori facilitate ad obiecta solvenda constare. Si hanc regulam sententiae quam tradimus, applicamus, non parum eius meritum augescere videbimus. Quamvis brevitatis gratia nolumus singulas rationes ab adversariis maxime allatas percensere ac detrudere. Tantum aliqua capita doctrinae addam, quibus plurimae, ne dicam omnes, evertuntur.

1. Non est contra naturam spiritus, quod singulare materiale mente referre possit. Id enim apud omnes doctores scholasticos admittitur in angelis locum habere. Porro, ipsi spiritus angelici ut hominem individuum cognoscant, non indigent conversione ad phantasmata, cum his careant. Ergo spirituali prorsus modo intellectus angelicus singulare materiale directe cognoscit. Non ergo fundari potest impossibilitas praetensa cognitionis spiritalis singularis prae universali in perfectione intellectus nostri. Ex hac manifesta solutione a Suarez iam proposita nascitur novus modus et ingenuus adornandi difficultatem. Haec enim impossibilitas consistit, aiunt, in perfectione admixta imperfectione intellectus nostri: quippe qui est medius inter sensum et intellectum angelorum. Ergo, cum sensus sit unice de singulari, et intellectus angelorum tum in universalibus tum in singularibus versetur, restat quod intellectus humanus tantum universalia tractet. Sed quid, si intellectus humanus medium locum obtinet quem ipsi assignamus, eo ipso quod tum singulare tum uni-

versale cognoscat, sed utrumque imperfectiori modo quam angelus? Hoc autem certo constat ex hac comparatione cum angelo, non repugnare spiritui cognitionem lineamentorum individui, nec repraesentationem adiunctorum loci ac temporis, quae adiuncta multis magis materialia ipsa materia videntur apparere. Addas, velim, tam parum hoc repugnare, quod non absurde dicas, intellectum divinum non aliter posse cognoscere materiam, nisi cum his omnibus tam maxime materialibus circumstantiis; eique repugnare cognitionem universalem seu confusam substantiae materialis.

2. Maiorem forsan pariet difficultatem, quod quidquid intellectus noster in quolibet individuo discernere potest, ita ad distinctionem individuorum inservire valeat, ut fateamur necesse sit non esse impossibilem individuorum confusionem, si nempe individua quae intellectui offerantur de novo valde sint praecognitis similia. Haec si quid prosunt adversariis, etiam omnem cognitionem sensilem individuorum evertunt; admittimus autem per sensus cognitionem individuorum; ergo ex hoc capite non possumus id intellectui negare. Quapropter id unum difficultas evincit, nostram cognitionem individuorum, sive per sensus, sive per intellectum ad ipsam perveniamus, posse aliquando locum praebere confusioni. Nec mirum. Sane, omnis perfectio humana admixta est imperfectione et omnis claritas aliqua caligine laborat, nec maculae in lucidissimo sole non nisi raro desunt. Si ergo ex confusione quae ex cognitione sensili potest enasci inter individua, non negamus sensibus illam cognitionem ipsorum, nec intellectui negare iure possumus.

Quid? quod inter cognitiones naturarum universalium, certe intellectui nostro, similis et multo maior confusio et accidere potest et accidit et accidere debet? In mentem revocare sufficiat quaestionem de permanentia vel transformatione specierum infimarum saltem, et has dubitationes confert cum sententia adversariorum, quod propriam cognitionem et directam habeamus essentiae seu naturae materialis. Cur nescimus distinguere inter duas species valde proximas, ut vix in hac re plenam certitudinem adquirere possimus? Scilicet, quamvis proprie et directe illas cognoscat intellectus, adhuc confusionis est capax. Sed id ipsum applica cognitioni intellectuali individuorum, et nullam difficultatem contra ipsam reperies.

3. Non est novum obicere contra nostram thesim, intellectui nostro per hoc dualitatem quamdam inesse in eius operatione, a qua maxime natura in operando abhorret. Etenim unaquaeque res certum ac omnino definitum habet modum agendi, seu unius facultatis sive naturae non est duplex operatio, ne anceps quasi et perplexa maneat, dum ad operandum debet venire. Ex sententia autem Doctoris Eximii intellectus post sensum in duplicem potest actum vergere. Quid tandem fiet, cognitio singularis, an universalis?

Exilis sane ac flaccida obiectio. Difficultatem inveniunt in dualitate qui certo multiplicitatem intellectionis in ipsa facultate admittunt. Nemo est qui inficietur intellectum posse multiplici

ratione eamdem omnino rem existentem repraesentare, vel secundum speciem, vel genus proximum, vel genus remotum, vel per rationem substantiae, vel sub conceptu transcendentali entis ut sic: mirandum certe non est, quod, si inter haec omnia seu inter tot actus eliciendos intellectus expeditissimam viam ingredi scit, ut ipsi sese mutuo numquam impediant, id ipsum accidat, quamvis primum et maxime per se directe cognitum ab intellectu sit singulare.

Est praeterea alia non contemnenda solutio. Nam si penitius rem considerare velimus, haec difficultas non cognitionem modo universalem simul et particularem in intellectu humano impetit, sed etiam in angelico, in quo nulla, ut ipsis adversariis videtur, potest manere solida obiectio. Si pro intellectu humano, ex eo quod post sensum potest ipse vel individuum vel universale percipere, non est in operationem erumpere, utpote qui non habet facultatem sese determinandi, neque intellectus angelorum id poterit, cum eamdem dualitatem operationum sortiatur. Elige quod velis in speciebus angelorum, idque vel melius pro casu nostro dictum puta.

4. Etiam ad experientiam alii confugiunt, nescio cuius reflexionis ad sensum, dum volunt ex consideratione naturae universalis transire ad examen alicuius individui. Transitum huiusmodi quomodo melius appellem, nescio. Hoc noto, eodem iure ac reflexionem aliqui vocant, magis simpliciter attentionem etiam placet hunc actum nuncupare. Nec mirum attentionem ad particulare non minus quam ad universale similitudinem quamdam cum reflexione referre. Nam, ut de aliqua re particulari cogitemus (idem dic, de universali), indigemus specie quae ad ipsam inserviat, et cum haec quasi consopita in animo existat, ipsam expergefacimus; tum in phantasmate aliquid etiam quod rem redoleat inesse oportet. Hoc autem si reflexionem vocas, eodem modo vocare debebimus dum de cognitione universali erit quaestio, utrumque enim ibi locum habebit. Necessitas quippe phantasmatis ad unamquamque operationem intellectus nostri extra controversiam est. Mitto alia minoris momenti, si quae sunt, ut finem huic notulae imponam, quod faciam in memoriam revocando, non esse de ratione in universum intellectus rem universalem tantum sibi repraesentare; quod quidem evidentissime apparet hoc triplici facto:

α) Deus non cognoscit nisi singulare, cum perfectioni ipsius contrarium sit res non cum omni claritate sibi repraesentare, ut sunt vel esse possunt.

β) Angelus potest, ut diximus, cognoscere directe singulare.

γ) Perfectissima operatio intellectus humani sicut angelici est contemplatio divinae naturae essentialiter singularis, et non naturam entis abstractissimi.

Ueber die Möglichkeit einer aktual unendlich grossen Menge von existierenden Dingen; ebenso einer aktual unendlichen Grösse.

Von Kaspar Nink S. J. in Sittard.

I.

Die aktual unendliche Menge von existierenden Dingen ist ein schon oft behandeltes Problem. Viele Autoren erblicken in ihr einen Widerspruch; andern erscheinen die dafür erbrachten Beweise nicht einwandfrei.

Die vorliegende Arbeit macht den Versuch, unter möglichster Berücksichtigung der von den besten Autoren erhobenen Gegengründe, die Annahme einer aktual unendlichen Menge[1]) konsequent durchzudenken. Aus dem dadurch gewonnenen Resultate ergibt sich dann der Rückschluss auf die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Voraussetzung, die dem Beweise zu Grunde gelegt wurde.

Die beiden klassischen Definitionen des Unendlichen sind:

Unendlich ist das, was durch endlich oft wiederholte endliche Wegnahmen nicht erschöpft werden kann.

Unendlich ist das, was keine Grenzen hat.

Welche von diesen Definitionen dürfen wir, bevor die Möglichkeit der aktual unendlichen Menge von existierenden Dingen widerlegt ist, unsern Ausführungen zu Grunde legen? Auf den ersten Blick könnte diese Frage belanglos scheinen. Doch bei der Aufstellung des Beweises wird es sich zeigen, dass die zweite Definition bereits in sich einen Gedanken enthält, der nicht allgemein zugegeben wird. Viele Autoren nämlich, und zwar diejenigen, welche die Ansicht verteidigen, die Unmöglichkeit der aktual unendlichen Menge lasse sich nicht beweisen, führen den Beweis so: sie zeigen: wer die Möglichkeit der unendlichen Menge annimmt, der muss, wenn er sich konsequent bleiben will, zugeben, dass ein Unendliches unter der gleichen Rücksicht grösser ist als ein anderes. Zu diesem

[1]) Den Ausdruck unendliche Zahl vermeiden wir absichtlich, da, wie Gutberlet sagt, „von einer unendlichen Zahl zu sprechen, sehr inkorrekt ist; denn Zahl bedeutet eine bestimmte angebbare Menge von Einheiten; es ist aber der Zusammenfassung aller möglichen Einheiten eigen, dass sie nicht in eine bestimmte Klasse, etwa der Tausende, Millionen, gesetzt werden kann". Gutberlet, Das Unendliche, S. 18. Vgl. dazu Sigwart, Logik[2] II 52.

Resultate kommen, z. B. Lossada [1]), Tilm. Pesch [2]), Urráburu [3]), Hontheim [4]), Bödder [5]) u. a. [6]). Das aber, so sagen sie, ist ein Widerspruch. Denn es hätte das erste Unendliche da seine Grenze, wo das zweite weitergeht. Das aber ist gegen die Definition, die besagt: Unendlich ist das, was keine Grenzen hat. Hiergegen wird jedoch geltend gemacht: Warum soll es denn so einfachhin absurd sein, dass ein Unendliches grösser ist als ein anderes? Warum soll nicht ein Unendliches Grenzen haben können? Wofern nur diese Grenzen im Unendlichen liegen, dann bleibt es unendlich. Kardinal Toletus sagt in dieser Hinsicht: „dico igitur unum infinitum esse maius altero" [7]). Aehnlich Arriaga: „Respondeo ex dictis supra" (n. 3—7) „posse unum infinitum esse maius altero et infinito posse fieri additionem, ideoque illos homines etiam ablato uno futuros infinitos, non tamen tot, quot antea. Et hinc inferes, licet in infinito sint infiniti binarii hominum v. g. et infiniti quaternarii, esse tamen binarios duplo plures quam quaternarios" [8]). Und weiter unten: „Respondeo ex dictis iam saepe, non esse contra rationem infiniti includi duobus punctis, dummodo illa inter se infinite distent" [9]).

Vielen scheint nun zwar einleuchtend zu sein, dass das Unendliche keine Grenzen haben kann, auch nicht in der Unendlichkeit. Doch wenn Autoren von solchem Rufe und so anerkanntem Scharfsinn wie die erwähnten diesen Widerspruch nicht einsehen, dann darf man sich nicht mit der Behauptung begnügen: „der Widerspruch ist evident", sondern man muss diese Evidenz auch beweisen können. So lange dieser Beweis nicht erbracht ist, darf die bestrittene Definition des Unendlichen nicht vorausgesetzt werden. Wir verstehen also unter dem Unendlichen das, was durch die erste Definition ausgedrückt ist, nämlich: Unendlich ist das, was durch endlich oft wiederholte endliche Wegnahmen nicht erschöpft werden kann. Um uns nicht auf die Resultate bereits geführter Beweise, die vielleicht von den Gegnern angegriffen werden, stützen zu müssen, deshalb versuchen wir es, den Beweis von Anfang an neu aufzubauen. Das liegt sicher im Interesse der Sache, wenn dadurch auch einige Beweisglieder aus bereits erbrachten Argumenten wiederholt werden müssen. Vielleicht können aber auch diese durch neue Erörterungen besser gestützt werden.

Es bleibe also, wie bereits bemerkt, vor der Begründung der These dahingestellt, ob ein Unendliches unter der gleichen Rücksicht grösser sein

[1]) Ludov. de Lossada, *Cursus philos.*, pars 2, tractatus III, disp. 3, ca. 2.

[2]) Tilm. Pesch, *Philos. natur.*[2] II n. 410—413.

[3]) Urráburu, *Cosmol.* p. 784—794.

[4]) Hontheim, *Institutiones Theod.* n. 193.

[5]) Bödder, *Theologia naturalis*[2] n. 221—224.

[6]) Weitere Autoren, welche die Unmöglichkeit der aktual unendlichen Menge und Grösse behaupten, und ihre Beweise siehe Phil. Jahrb. XIII (1900) 391—395.

[7]) Card. Toletus, *In Summam s. Thomae,* quaest. 7 art. 4.

[8]) Arriaga, *Cursus philosoph.* disp. 13 physica, sectio 4, n. 37.

[9]) Arriaga, l. c. n. 42.

kann als ein anderes. Das aber ist richtig: wenn es sich beweisen lässt, dass eine Reihe, die nach einer Seite hin, etwa nach Osten, als unendlich angenommen wird, ein Widerspruch ist, dann ist a fortiori auch die Reihe unmöglich, die nach beiden Seiten, nach Osten und Westen, als ins Unendliche gehend angenommen wird. Denn wenn die unendliche Reihe nach Osten hin ein Absurdum ist, dann ist es auch ihre Fortsetzung nach Westen hin; mithin die ganze unendliche Reihe, weil zwei Absurda niemals einen reellen Wert konstituieren. Das Gleiche gilt für eine Menge, von der man annehmen wollte, dass sie von einem bestimmten Punkte A aus nach allen Richtungen hin ins Unendliche sich erstrecke. Denn wenn es einmal feststeht, dass eine Reihe, die nach einer Richtung hin als unendlich angenommen wird, ein Absurdum ist, dann gilt das mit dem gleichen Rechte von jeder Richtung, die man in dieser unendlichen Menge betrachten will. Es kommt daher bei dem Beweise alles darauf an, dass wir zeigen: eine Menge, von der man annimmt, dass sie von einem gegebenen Punkte A aus in gerader Richtung ins Unendliche geht, ist unmöglich. Ist dieses Resultat gesichert, dann baut sich auf diesem Fundamente alles weitere leicht auf.

Der positive, aufbauende Teil der Arbeit wird folgende Sätze zu beweisen versuchen:

1) Eine aktual unendlich grosse Menge von gleichzeitig existierenden Dingen ist nicht möglich. Ist das bewiesen, so folgt durch eine einfache Ueberlegung,
2) dass eine aktual unendliche ausgedehnte Grösse, die teilbar ist, nicht möglich ist; ferner
3) dass die Menge aller nacheinander existierenden Dinge nicht aktual unendlich sein kann;
4) soll eine Frage, die der hier behandelten ziemlich nahe liegt, untersucht werden, ob nämlich eine ewige Bewegung möglich ist.

II.

1. Die Menge aller gleichzeitig existierenden Dinge kann nicht aktual unendlich sein.

Wenn die Annahme einer aktual unendlich grossen Menge gleichzeitig existierender Dinge durch eine richtige Deduktion zu einem offenkundigen Absurdum führt, dann ist diese Annahme selbst absurd. So ist es aber tatsächlich. Also können nicht gleichzeitig unendlich viele Dinge existieren.

Es ist ein Widerspruch, dass eine Menge unter derselben Rücksicht zugleich endlich und unendlich gross sei. Wenn aber aktu unendlich viele Dinge gleichzeitig existieren, dann existiert eine Menge, die unter der gleichen Rücksicht sowohl endlich als unendlich gross ist. Also können nicht gleichzeitig aktu unendlich viele Dinge existieren.

Der Beweis für den Untersatz des letzten Syllogismus wird in zwei Stufen erbracht, von denen uns die erste zur zweiten führt. Zuerst soll

bewiesen werden: wenn von dem Punkte A aus eine Reihe nach Osten hin ins Unendliche geht, dann ist es möglich, dass ein Unendliches von beiden Seiten begrenzt ist. Ist dieses vorläufige Ziel erreicht, dann folgt der Nachweis, dass eine unendliche Reihe, die von beiden Seiten begrenzt ist, entweder selbst zugleich endlich und unendlich sein muss, oder einer ihrer Teile.

Nun zu den beiden angegebenen Beweisgliedern im einzelnen. Den Beweis für das erste vorläufige Ziel, dass nämlich eine unendliche Reihe von beiden Seiten begrenzt sein kann, bietet folgende Ueberlegung. Nehmen wir an, es existierte eine Reihe von Menschen, die von A aus in gerader Linie nach Osten hin ins Unendliche geht. Jeder einzelne aus dieser Reihe trage einen Hut auf dem Kopfe. Nun kann sicher zu der gleichen Zeit jeder von den unendlich vielen Menschen seinen Arm bewegen. Es kann also auch jeder von ihnen zu genau derselben Zeit dem andern seinen Hut geben: der zweite dem ersten, der in A. steht, der dritte dem zweiten usf.; gleichzeitig kann jeder aus der ganzen unendlichen Menge dem vorhergehenden seinen Hut reichen. Dasselbe lässt sich beliebig oft wiederholen, sagen wir tausendmal. Der erste, der in A steht, lege jedesmal den erhaltenen Hut beiseite. Dann hat sicher die Menge der Hüte eine Grenze. Gewiss liegt diese Grenze in der Unendlichkeit, wie wir einstweilen noch sagen dürfen; aber die Menge der Hüte hat eine Grenze, nennen wir sie B.

Hier bereits macht man einen guten Einwand, über den wir nicht hinweggehen dürfen. So schreibt Gutberlet: „Es gibt weder einen noch mehrere Punkte, die eine aktual unendliche Entfernung von A hätten; daraus folgt aber nicht, dass die Linie endlich ist; sondern gerade wegen ihrer Unendlichkeit kann man keinen letzten Punkt angeben, und der letzte wäre doch erst derjenige, welcher eine unendliche Entfernung von A hätte“ [1]).

Auf diesen Einwand ist folgendes zu erwidern. Zunächst scheint es in sich klar zu sein, dass es in der Reihe, wenn sie einmal als unendlich angenommen wird, auch einen oder mehrere Punkte geben muss, die von A unendlich weit entfernt sind. Man kann doch wohl sagen: wer annimmt, dass eine aktual unendlich grosse Reihe von A ausgeht, der muss doch auch zugeben, dass ein Glied dieser unendlichen Reihe, die tatsächlich nach der Annahme vorhanden ist, von A unendlich weit absteht. Doch wir selbst legen auf diesen Gedanken keinen so hohen Wert. Denn der Gegner, dem das nicht evident ist, wird den Beweis verlangen. Daher wollen wir es beweisen, dass die unendliche Menge der Hüte eine Grenze hat, nachdem tausendmal jeder dem vorhergehenden seinen Hut gegeben hat.

[1]) Gutberlet, Das Unendliche metaphysisch und mathematisch betrachtet, S. 17. Aehnliche Stellen siehe ebenda S. 18 und 19.

Nach der Voraussetzung sind im Anfang unendlich viele Menschen und genau so viele Hüte da. Wäre nun, nachdem tausendmal jeder dem vorhergehenden seinen Hut gegeben hat, die Menge der Hüte, die in der unendlichen Reihe sind, noch ebenso gross wie vorher, so wären jetzt genau so viele Hüte da wie vorher und dazu noch 1000. Also 1000 wären neu hinzugekommen, und zwar einfach dadurch, dass jeder dem vorhergehenden seinen Hut gegeben hat. Das aber ist absurd. Also kann die Menge der Hüte in der Unendlichkeit nicht mehr genau so gross sein wie vorher. Also hat wenigstens nach dem Hinüberreichen die unendliche Menge der Hüte eine Grenze. Denn einige Menschen haben keinen Hut. Es gibt also einen bestimmten Punkt, von dem aus die folgenden keinen Hut mehr haben; d. i. die unendliche Menge der Hüte hat nach dem Verfahren eine Grenze. Denn die Grenze eines Dinges ist eben da, von wo aus dieses nicht mehr weiter geht. Diese Grenze heisse B. Anderseits hat die Menge der Hüte auch in A eine Grenze. Es ist also eine unendliche Reihe von beiden Seiten begrenzt. Damit ist die erste Stufe des Beweises, die uns — es sei wieder darauf hingewiesen — nur zum jetzt folgenden eigentlichen Beweisziele führen soll, erreicht.

Jetzt soll gezeigt werden, dass eine unendliche Menge, die in einer geraden Linie aufgestellt und an den beiden Seiten begrenzt ist, unmöglich ist[1]). Die Unmöglichkeit aber soll dadurch nachgewiesen werden, dass gezeigt wird: entweder diese ganze Menge selbst oder einer ihrer Teile ist unter der gleichen Rücksicht zugleich endlich und unendlich. Wir versuchen diesen Widerspruch auf einem doppelten Wege nachzuweisen.

Man denke sich von den Punkten A und B unter einem Winkel etwa von je 60^0 zwei Geraden gezogen, die in derselben Ebene liegen. Diese müssen sich in einem Punkte C schneiden. Wir erhalten so ein unendlich grosses Dreieck. Die zwei Seiten des Dreiecks seien ebenso wie die Grundlinie AB Reihen von Menschen. — Zu dem gleichen Ergebnis führt uns auch eine andere Ueberlegung: wenn eine an beiden Seiten begrenzte unendliche Reihe möglich ist, dann auch drei begrenzte unendliche Reihen, die jede beliebige Ubikatio haben können. Drei begrenzte unendliche Reihen aber, die in derselben Ebene stehen und von denen keine mit einer der beiden andern parallel läuft, lassen sich in dieser angenommenen unendlichen Ebene so aufgestellt denken, dass sie ein unendlich grosses Dreieck bilden, dessen sämtliche Ecken im Unendlichen liegen. Jetzt denke man sich, es seien in diesem ganzen unendlichen Dreieck Reihen von Menschen parallel zur Grundlinie AB aufgestellt; jede von ihnen sei etwa

[1]) Wenn jemand sagen sollte: eine unendliche Reihe, die an den beiden Seiten begrenzt ist, ist von vornherein ein Absurdum, das braucht überhaupt nicht bewiesen zu werden, dann ist unsere These bereits bewiesen. Doch die Gegner verlangen den Beweis dafür, und deshalb muss gezeigt werden, warum eine unendlich grosse begrenzte Reihe ein Absurdum ist.

10 m von der vorhergehenden entfernt und zähle etwa 10 Menschen weniger als diese. Es seien also in der Reihe AB unendlich viele Menschen; 10 m von AB entfernt und mit ihr parallel laufend sei eine zweite Reihe von Menschen, die 10 Personen weniger zähle als AB; 10 m von der zweiten entfernt stehe eine dritte Reihe, die wieder 10 Menschen weniger habe als die zweite usf. Nun sind die Parallelreihen, die zunächst der Spitze des unendlichen Dreiecks sind, sicher endlich. Die Grundlinie AB ist nach der Annahme unendlich, ebenso die 10 m von ihr entfernte Reihe und viele andere. Eine aber von den im Abstand von je 10 m aufgestellten Parallelreihen muss zugleich endlich und unendlich sein. Warum das? Folgende Ueberlegung wird uns den Beweis für diese letzte Behauptung geben. Die Parallelen[1]) sind zum Teil endlich, zum Teil unendlich nach der Voraussetzung. Es seien jetzt alle Parallelen in 2 Klassen geteilt; zu der einen Gruppe gehören die endlichen Parallelen, zu der andern die unendlichen; ein Drittes gibt es nicht. Dann muss es eine letzte und grösste endliche Parallele geben. Warum? Zu der einen Klasse gehören nur die endlichen Linien. Es können aber nicht unendlich viele endliche Linien da sein. Denn wären unendlich viele da, dann würden, da die Linien nach der Voraussetzung immer grösser werden, auch unendlich grosse Linien zu dieser Gruppe gehören. Nun aber sind nur endlich grosse Linien in dieser Klasse. Also können nur endlich viele endliche Linien da sein. Von diesen endlich vielen aber ist eine die letzte und grösste. Also muss es eine letzte und grösste endliche Linie geben. Die auf die letzte endliche Parallele folgende unendliche Parallele muss aber gleichzeitig endlich sein. Denn sie entsteht durch Addition einer endlichen Grösse zur letzten endlichen Linie. Durch eine solche Addition aber entsteht nur etwas Endliches. Also muss diese unendliche Parallele zugleich endlich sein, oder, was auf dasselbe hinauskommt, die letzte endliche Parallele muss zugleich unendlich sein. Also muss eine von den Parallelen zugleich endlich und unendlich sein, wenn AB als unendlich angenommen wird. Das aber ist ein Widerspruch. Also ist eine unendliche, an beiden Seite begrenzte Reihe ein Widerspruch. Also ist die Voraussetzung, die zu diesem Absurdum führt, selbst unmöglich, d. i. eine aktual unendlich grosse Menge gleichzeitig existierender Dinge ist nicht möglich. Das ist die erste Art, die uns zeigt, dass eine unendliche, an beiden Seiten begrenzte Reihe unmöglich ist.

Zu genau demselben Ziele führt uns auch ein zweiter Weg und zwar ohne Zuhülfenahme der Dreiecksform. Da aber der Beweis mit Benutzung

[1]) Wenn im folgenden von Parallelen, Linien usw. die Rede ist, so ist es jedesmal so verstanden, dass diese Linien immer Reihen von Menschen oder andern diskreten Dingen bezeichnen. Des leichteren Ausdrucks halber ist die abgekürzte Bezeichnung gewählt.

der Dreiecksform sich gewissermassen anschaulicher entwickeln lässt, deshalb brachten wir ihn in dieser Fassung zuerst, geben jetzt aber auch eine einfachere Form, die uns zum gleichen Ergebnis führt.

Es stelle AB die in einer geraden Richtung gesetzte unendliche Menge z. B. von Steinen dar, die in der Unendlichkeit eine Grenze hat. Dass eine unendliche Menge von beiden Seiten begrenzt sein kann, ist gezeigt worden. Jetzt sei diese unendliche Menge in gleiche endliche Teile zerlegt, jeder Teil sei etwa 1000 m gross. Dann ist AB nach der Annahme unendlich, ebenso AZ, AY und viele andere. AC, AD, AE und viele andere sind endlich. Einer aber von den Teilen muss zugleich endlich und unendlich sein. Den Beweis für diese Behauptung bietet uns dieselbe Erwägung, die auf Seite 467 angestellt wurde. Man denke sich nämlich alle Linien in 2 Klassen geteilt; zu der einen Gruppe gehören die endlichen Teillinien, zu der andern die unendlichen; ein Drittes gibt es nicht. Dann muss es eine letzte und grösste endliche Teillinie geben aus dem gleichen Grunde, wie er auf S. 467 vorgelegt ist. — Wir kommen so auf einem einfacheren Wege zu dem gleichen Widerspruche, wie er auf S. 467 konstatiert wurde. Damit ist der erste Teil der These bewiesen.

Ein Einwand, der vielleicht entstehen könnte, möge gleich hier seine Stelle finden. Wir sagten auf Seite 467: „Wären unendlich viele endliche Linien da, dann würden, da die Linien nach der Voraussetzung immer grösser werden, auch unendliche Linien zu dieser Gruppe gehören". Dagegen liesse sich einwenden: es folgt nicht, dass dann auch unendliche Linien zu dieser Gruppe gehörten. Denn $a + \frac{1}{2}a + \frac{1}{2_2}a + \frac{1}{3}a + \frac{1}{4}a + \frac{1}{5}a + \ldots$ (in infinitum) wird immer grösser und doch nur = 2a (annähernd), aber nicht unendlich.

Antwort: Stellt man die Schwierigkeit geometrisch dar, so ist die Lösung ohne weiteres ersichtlich.

Wie die Figur zeigt, ist das ganze Beispiel nur ein mathematischer Ausdruck der philosophischen Lehre vom Kontinuum. Das Kontinuum — die Strecke AB = BC = a stelle ein solches vor — ist seiner Natur nach ohne Ende teilbar, weil durch keine Teilung der Grund der Teilbarkeit des Kontinuums, nämlich seine Ausdehnung, wegfällt. Bei der Teilbarkeit des Kontinuums aber und ebenso in der vorliegenden Schwierigkeit handelt es sich um proportionale Teile, in unserm Beweise dagegen um aliquote[1]) Teile. Wir sagen nicht: eine Linie, die in der Weise grösser

[1]) Proportionale Teile erhält man, wenn ein Ausgedehntes, z. B. eine Linie von 10 m, zuerst in 2 Hälften geteilt wird, dann jede Hälfte wieder in 2 gleiche Teile, jeder so entstehende Teil wieder in 2 gleiche Stücke usf. in

wird, dass die folgende immer die Hälfte der vorhergehenden ist — wie die Figur (auf Seite 468) es darstellt — wird aktual unendlich; nein, unser Gedanke ist dieser: wenn es unendlich viele Parallelreihen gibt, und von diesen die zweite etwa 10 Personen mehr zählt als die erste, die dritte wieder 10 mehr als die zweite und überhaupt jede folgende 10 Menschen mehr als die vorhergehende, dann müssen von diesen aktual unendlich vielen Reihen auch einige unendlich gross sein. Es fehlt daher die Gleichheit im terminus medius des Einwandes und unseres Beweises, und damit fällt die Schwierigkeit fort.

Es liegt auf der Hand, dass sich die gleiche Ueberlegung bei einem unendlich grossen stereometrischen Gebilde anstellen lässt. Wenn also jemand das Unendliche in Form eines unendlichen Würfels, einer Kugel usf. sich denken will, so macht das keine Schwierigkeit. Denn auch in diesen Figuren lassen sich durch Diagonalebenen (beim Würfel) oder senkrecht auf einander stehende grösste Durchschnittskreise (bei der Kugel) die unendlichen Dreiecksformen (Würfelhälften und Kugelachtel) bilden, und dafür gilt der Beweis. Statt der Parallellinien erhalten wir dann die entsprechenden Parallelflächen, bei der Kugel natürlich parallele Kugelflächen. Selbst wenn unendlich viele unendliche Dreiecksformen entstehen sollten, so tut das dem Beweise nichts. Wir erhalten eben unendlich viele Absurda, die niemals einen reellen Wert geben.

2. Eine aktual unendliche Grösse ist nicht möglich. Das folgt unmittelbar aus dem eben geführten Beweise. Denn ob das aktual unendlich grosse Dreieck aus einzelnen diskreten Teilen zusammengesetzt ist oder eine einzige Grösse bildet, das ändert an dem Beweisgange nichts. Es können daher auch hier genau dieselben Erwägungen angestellt werden. — Obendrein kann ein bestimmtes Mass, etwa 10 Quadratmeter, als Einheit genommen und durch diese die supponierte unendliche Grösse geteilt werden[1]). Auf diese Weise wird die aktual unendliche Grösse in eine aktual unendlich grosse Menge einzelner Teile zerlegt, von denen dann der eben erbrachte Beweis wieder gilt.

3. Die Menge aller nach einander existierenden Dinge kann nicht unendlich sein.

a) dass sie in aller Zukunft nicht unendlich sein kann, scheint selbstverständlich. Denn sie ist ja nur potentia unendlich, d. i. sie kann stets vermehrt werden, ohne jemals unendlich zu werden[2]).

---

infinitum. Aliquote Teile erhält man, wenn z. B. eine Strecke von 10 m nach einem bestimmten, beliebig als Einheit genommenen Masse geteilt wird. Ist z. B. das als Einheit gewählte Mass 10 m, so lässt sich die gegebene Strecke in 10 aliquote Teile zerlegen, und damit ist die Teilung beendigt. Die Teilung in proportionale Teile dagegen lässt sich niemals zu Ende führen. Vgl. Lehmen, Lehrbuch der Philosophie II[3] 15 ff.

[1]) Vgl. Bödder, *Theol. nat.*,[3] n. 223.

[2]) Hontheim, *Inst. Theod.*, n. 193.

b) dass seit aller Vergangenheit bis jetzt die Menge aller Dinge nicht unendlich sein kann, das lässt sich mit Hontheim also beweisen: „Quid enim est, quod absoluta necessitate prohibeat, quominus seriei successivae membra priora in perpetuum conserventur accedentibus novis et sic infinitas successiva, si possibilis supponitur, evadat simultanea? Ergo si infinitas successiva est possibilis, etiam simultanea; et si haec repugnat, et illa“ [1]).

4. Man könnte nun sagen: viele Autoren sehen in der Möglichkeit einer **ewigen Bewegung** keinen Widerspruch [2]). Wenn aber eine ewige Bewegung möglich ist, dann kann auch die Menge der nach einander existierenden Dinge aktual unendlich sein.

Auf diese Schwierigkeit ist folgendes zu sagen: Es ist sehr wohl möglich, dass die Autoren, denen die Unmöglichkeit der ewigen Bewegung nicht bewiesen schien, gerade deshalb diese Ansicht hatten, weil sie für die Unmöglichkeit der unendlichen Menge keinen durchschlagenden Beweis sahen. Ist aber diese einmal bewiesen, dann lässt sich daraus auch die Unmöglichkeit der ewigen Bewegung beweisen, wie es z. B. Urráburu tut [3]).

Obendrein lässt sich auch unabhängig von dieser Frage die Unmöglichkeit der ewigen Bewegung beweisen. Da diese Untersuchung der hier behandelten nahe verwandt ist, so ist es angebracht, den Beweis hier folgen zu lassen [4]). Nehmen wir an, die Sonne z. B. sei seit Ewigkeit in Bewegung. Jede Bewegung verlangt, um überhaupt möglich zu sein, verschiedene Ubikationen. Es sei A die Ubikatio, in der die Sonne in Ewigkeit geschaffen wurde, B die Ubikatio, die unmittelbar durch die vorausgesetzte Bewegung der Sonne auf A folgt. Wenn nun die Sonne in B ist, dann ist notwendig schon die ganze Ewigkeit vorbei. Also musste die Sonne die ganze Ewigkeit in A sein, d. i. eine ewige Bewegung ist nicht möglich. In diesem Syllogismus ist der Untersatz zu beweisen. Diesen Beweis bietet uns folgende Erwägung. Die Ubikatio A ist von Ewigkeit nach der Annahme. Die Ubikatio B ist nicht von Ewigkeit. Denn die Ubikatio B war noch nicht da, als die Ubikatio A da war. Nun aber ist das, was einmal nicht da war, nicht von Ewigkeit. Denn ewig ist das, was immer ist, was niemals nicht ist. Also ist die Ubikatio B nicht von Ewigkeit. Die Ubikatio A ist aber von Ewigkeit nach der Annahme. Nun aber liegt zwischen dem, was von Ewigkeit ist, und dem, was nicht von Ewigkeit ist, die ganze Ewigkeit dazwischen. Das folgt aus den Begriffen, wiewohl es sich mit der Phantasie nicht vorstellen lässt. Also war bereits

[1]) Hontheim, *Ibid.* n. 194b.

[2]) Wie sich die scholastischen Autoren zu dieser Frage stellen, darüber vgl. Urráburu, *Cosmol,* p. 276 f.

[3]) Urráburu, *Cosmol,* p. 288–291.

[4]) Vgl. Suarez, *De Opere sex dierum,* lib. 1 cap. 2 n. 11 seqq., wo der Grundgedanke des Argumentes steht.

die ganze Ewigkeit vorbei, als die Sonne in B war; mit andern Worten: die Sonne musste die ganze Ewigkeit in A sein, d. i. eine ewige Bewegung ist nicht möglich.

Einwand gegen den Beweis: Zwischen der Ubikatio A und B ist ein kontinuierlicher Uebergang; das liegt im Begriffe der Bewegung. Also kann nicht zwischen A und B die ganze Ewigkeit dazwischen liegen.

Antwort: Der Vordersatz ist richtig. Aber daraus folgt höchstens, dass auch A nicht von Ewigkeit sein kann. Warum? B ist sicher nicht von Ewigkeit; denn es war ja einmal nicht. Wenn also B nicht von Ewigkeit ist, dann kann auch A nicht von Ewigkeit sein, weil es ja von A nach B unmittelbar kontinuierlich übergeht. Nur eine Möglichkeit, dass A von Ewigkeit ist, bleibt, nämlich die, dass A die ganze Ewigkeit in absoluter Ruhe ist. Das ist aber gegen die Voraussetzung. Denn diese sagt, die Sonne sei von Ewigkeit in Bewegung. Also dieser Einwand widerlegt den Beweis nicht, sondern zeigt vielmehr einen neuen Weg, die Unmöglichkeit der ewigen Bewegung zu beweisen.

III.

In diesem Teile sollen die hauptsächlichsten Schwierigkeiten, die von den Gegnern gemacht worden sind, besprochen werden. Man wendet ein:

1. Von dem Unendlichen kann überhaupt nichts ausgesagt werden. Denn unsere Begriffe sind alle nur endlich; wir wissen daher nicht, ob unsere Deduktion auch vom Unendlichen gilt. Wie kann man obendrein mit einer Ueberlegung an einem Dreieck oder an einer Linie die Frage entscheiden wollen, dass unendlich viele Dinge nicht existieren können?

Darauf ist zu erwidern: Unsere Begriffe sind endlich ihrem Sein nach (entitativ), ja; repräsentativ, d. i. sie können nur Endliches darstellen, nein. Gewiss können wir das Unendliche nicht vollständig begreifen; falsch aber ist, dass wir deshalb gar nichts von dem Unendlichen aussagen können. Auch das ist zuzugeben, dass beim Unendlichen die Ueberlegung bedeutend vorsichtiger vorangehen muss als bei endlichen Grössen. Daraus folgt aber nicht, dass das Unendliche jeder philosophischen Untersuchung unzugänglich sei. Die Existenz des absolut unendlichen Wesens Gottes können wir mit metaphysischer Sicherheit philosophisch beweisen; ebenso sicher können wir dann aus der Unendlichkeit Gottes Schlüsse ziehen und so die einzelnen Vollkommenheiten Gottes beweisen. Wenn wir das aber bei dem absolut unendlichen Wesen vermögen, dann können wir a fortiori auch bei dem, was nur unter einer Rücksicht unendlich ist, oder richtiger als unendlich angenommen wird, unsere Ueberlegungen anstellen und zu vollkommen sicheren Resultaten gelangen, wofern nur in der Deduktion kein Fehler unterläuft. Es hat also die erwähnte Schwierigkeit in ihrer allgemeinen Fassung gar keine Kraft. Der zulässige Weg zu einem Einwand ist vielmehr der, den Beweisgang selbst zu prüfen und zuzusehen, ob die einzelnen Beweisglieder richtig entwickelt sind. — Wenn zudem

jemand behaupten wollte, das Kontradiktionsprinzip und überhaupt die evidenten Denkprinzipien gelten nur bei endlichen Dingen, nicht aber bei unendlichen, so scheint uns das ein sehr gefährlicher Irrtum. Warum sollen dann unendlich viele entia ab alio ein ens a se verlangen, von dem sie abhängen? Welche Garantie ist dann noch vorhanden, dass dasjenige, was aus der Unendlichkeit Gottes deduziert wird, wirklich wahr ist? Wenn einmal die Schwierigkeit zugestanden ist, dann gibt es keine Norm mehr, nach der sich die Theodicee richten kann; dann ist bei einem unendlichen Wesen schliesslich alles möglich. Allein die Denkgesetze gelten überall, auch bei einem unendlichen Wesen.

Dagegen liesse sich einwenden: bei einem rein endlichen Wesen ist es z. B. ein Widerspruch, dass es unendlich sei, bei dem Unendlichen nicht; ein endliches Wesen ist nicht a se, das Unendliche wohl usf. Also kann doch etwas beim Endlichen ein Widerspruch sein, was es beim Unendlichen nicht ist und umgekehrt.

Antwort: Die Schwierigkeit besteht nur scheinbar. All diese Beispiele und so viele ihrer noch ausgedacht werden mögen, beweisen, so wahr sie sind, nichts gegen die Geltung der Denkprinzipien auch für das Unendliche. Denn kein Denkgssetz sagt, dass diejenigen Eigenschaften, die dem Endlichen gerade deshalb, weil es endlich ist, zukommen, auch beim Unendlichen gefunden werden müssen. Das ist gegen alle Denkgesetze. Wir sagen vielmehr in Uebereinstimmung mit allen Philosophen, die unsere Erkenntnis nicht in unbegründeter Weise auf das Endliche beschränken: was wir beim Unendlichen — sei es nun das absolut Unendliche d. i. Gott, oder ein anderes Wesen, das nur unter einer Hinsicht als unendlich angenommen wird — aus einem evidenten Grunde als richtig oder falsch einsehen, das ist auch richtig oder falsch, und zwar behaupten wir das mit demselben Rechte wie beim Endlichen. Denn auch beim Unendlichen ist die Evidenz der Gründe die Norm, die unser Denken bestimmt. Wenn daher in unserem Beweisverfahren kein Fehler nachgewiesen wird, dann ist es unphilosophisch, allein deshalb den Beweis abzulehnen, weil er zum Gegenstande das Unendliche hat. Nur dann fällt der Beweis, wenn in ihm ein Denkgesetz falsch angewandt und dadurch verletzt ist.

Endlich sei noch auf folgendes aufmerksam gemacht: es ist inkonsequent, wenn Gegner, die den Einwand erheben, vom Unendlichen könne nichts ausgesagt werden, selbst mit der Möglichkeit der aktual unendlichen Menge rechnen oder wenn sie gar behaupten, dass eine solche Menge wirklich existiert. Von ihrem Standpunkte aus müssten sie folgerichtig von jedem Urteil in dieser Frage abstehen.

2. Wenn der aufgestellte Beweis richtig ist, dann gilt er auch für den absoluten Raum. Der absolute Raum aber ist als aktual unendlich auf-

zufassen. Also widerlegt der Beweis zugleich eine wahre Sentenz. Also ist er falsch. So dem Sinne nach Arriaga [1]).

Antwort: Hätte der absolute Raum ein reales Sein, dann würde der Beweis auch für ihn gelten. Der absolute Raum ist aber nur ein Gedankending [2]).

3. Wenn der Beweis richtig ist, dann kann auch Gott nicht ewig sein [3]).

Antwort: Die Schwierigkeit bestände zu recht, wenn die Ewigkeit Gottes aus sukzessiv sich folgenden Zeitmomenten bestände. Die Ewigkeit Gottes aber ist ihrem Begriffe nach Dauer, die mit absoluter Notwendigkeit Anfang und Ende und jede Möglichkeit einer Veränderung ausschliesst.

Die besten Beweisversuche zu Gunsten der aktual unendlichen Menge sind von Kardinal Toletus aufgestellt [4]). Er führt 7 Beweise für seine Sentenz an. Die besten sind den Hauptgedanken nach diese.

4. Gott ist unermesslich. Also ist eine aktual unendliche Grösse möglich [5]).

Antwort: Das Ganze ist richtig; aber daraus folgt nicht, dass eine aktual unendlich grosse Menge von Dingen existieren kann, und nur diese wird durch unsern Beweis ausgeschlossen. Dadurch aber, dass wir die Unmöglichkeit der aktual unendlich grossen Menge zeigen, beweisen wir auch, dass eine aktual unendliche Grösse, die teilbar ist, unmöglich ist. Denn eine solche Grösse ist unendlich vielen Teilen äquivalent und könnte daher auch durch die Allmacht Gottes in aliquote Teile zerlegt werden. Es entstände dann eine aktual unendlich grosse Menge, die unmöglich ist. Unser Beweis gilt also nur für eine aktual unendlich grosse Menge und eine aktual unendliche Grösse, die aus Teilen besteht. Das trifft aber bei der Unendlichkeit Gottes nicht zu. Denn diese besteht

[1]) Arriaga, *Cursus philos.* disput. 13 physica, sect. 4 n. 43. Arriaga selbst deutet den von uns geführten Beweis kurz an (ebd. n. 43), entscheidet sich aber nicht, da diese und einige andere Schwierigkeiten, die sofort besprochen werden, ihm unlösbar scheinen. „Quid autem sit ei", i. e. Scoto neganti possibilitatem actu infiniti, „respondendum, nec mihi occurrit, nec vidi in aliis, quia hoc argumentum non vidi propositum. Malo autem fateri me non videre solutionem, quam dare aliquam, quam nec ego nec ullus alius intelligit" (Arriaga l. c. n. 46).

[2]) Die nähere Begründung dieser Auffassung des Raumes hier zu geben, würde zu weit führen. Wer weitere Auskunft über diesen Punkt wünscht, vgl. etwa Lehmen, Lehrbuch der Philosophie [3] II 42—50.

[3]) „Retorquetur argumentum manifeste contra aeternitatem Dei a parte ante et a parte post" (Arriaga l. c. n. 46).

[4]) „Mihi est probabilissimum et amplectendum posse per divinam absolutamque potentiam actu infinitum sive continuum, sive discretum produci. Hanc probo argumentis forsan irrefragabilibus" (Toletus, *In Summam s. Thomae* quaest. 7 a. 4).

[5]) Toletus a. a. O.

zunächst nicht aus diskreten Teilen, sie ist ferner keine kontinuierlich ausgedehnte Grösse und lässt sich infolgedessen nicht in Teile zerlegen. Deshalb trifft diese Schwierigkeit den von uns erbrachten positiven Beweis nicht.

Man könnte jetzt weiter einwenden: Gott ist überall. Also kann er überall etwas schaffen, und so entsteht eine unendlich grosse Menge von geschaffenen Dingen.

Antwort: Der Vordersatz ist richtig. Der Nachsatz bedarf dieser Unterscheidung. Gott kann an allen Orten disjunktiv genommen, d. i. entweder in A oder in B usf., ein Ding schaffen, ja; er kann an allen Orten zugleich, d. i. sowohl in A als auch in B, und an allen möglichen Orten zugleich ein Geschöpf ins Dasein rufen; nein. Denn das gerade wird durch den von uns aufgestellten Beweis ausgeschlossen.

Gott kann also an jedem Orte, an dem er will, ein Ding schaffen; aber niemals können diese alle gleichzeitig da sein, sondern nur nach einander, und auch dabei nur so, dass die Menge der geschaffenen Dinge immer noch vermehrt werden kann, also niemals aktu unendlich wird.

5. Im Kontinuum sind aktu unendlich viele Teile [1]).

Antwort: Diese Behauptung ist nicht richtig. Das Kontinuum ist seiner Natur nach ohne Ende teilbar. Folglich ist die abgeschlossene, vollständige Zahl aller seiner Teile nicht möglich. Man kann nur sagen: Die Zahl der Teile des Kontinuums ist potential unendlich, d. i. sie kann ohne Ende vermehrt werden, sie ist aber nie aktual unendlich. Natürlich können hier nur die Resultate der Lehre über das Kontinuum gebracht werden. Es würde zu weit vom vorliegenden Thema abführen, die ganze schwierige Frage über das Kontinuum hier darzulegen und zu begründen [2]).

6. „S. Thomas et communis schola Theologorum tenet mundum posse a Deo fieri ab aeterno. Ex hoc igitur sequitur, quod homines infiniti praecessissent, quorum animae exsistentes immortales numerum animorum actu infinitum construerent. Qui igitur aeternitatem mundi Deo possibilem fatetur, necesse est fateatur infinitum actu fieri posse" [3]).

Antwort: Ob der hl. Thomas wirklich die Möglichkeit der ewigen Weltschöpfung gelehrt hat, scheint nicht sicher zu sein. Doch sehen wir von dieser historischen Frage ab. Was ist zu der ersten Folgerung zu sagen: „ex hoc sequitur" . . .?

a. Zunächst fragt es sich, ob dieser Schluss wirklich aus dem Vordersatze folgt. Nehmen wir an, wie Toletus will, Gott habe einen Menschen

[1]) „In continuo sunt infinitae partes proportionales, quarum una non est altera, sunt infinita puncta mediata. Ergo multitudo infinita non repugnat" (Toletus l. c.).

[2]) Näheres darüber siehe etwa bei Lehmen, Lehrbuch der Philosophie [3] II 14 ff.

[3]) Toletus, *In Summam s. Thomae*, quaest. 7 art. 4.

in der Ewigkeit erschaffen; dieser habe einen Sohn erzeugt, der Sohn wieder einen andern usw. Dann war der zweite Mensch (der Sohn) nicht von Ewigkeit. Warum nicht? Der zweite Mensch war einmal nicht; denn er hat einen Anfang. Nun aber ist ewig nur das, was immer ist und niemals nicht ist. Also ist der zweite Mensch nicht ewig. Wenn also der erste Mensch in Ewigkeit geschaffen wurde, so blieb er die ganze Ewigkeit ohne den Sohn. Sobald der Sohn gezeugt wurde, begann die Zeit. Man vergleiche dazu den Beweis, dass eine Bewegung von Ewigkeit her nicht möglich ist, der auf Seite 470 f. geführt ist. Es scheint also aus unserm Beweise gegen die Möglichkeit der aktual unendlich grossen Menge unmittelbar nichts gegen die Möglichkeit der ewigen Weltschöpfung zu folgen. Es konnte ja die Materie z. B. die ganze Ewigkeit hindurch absolut unverändert bleiben und erst in der Zeit Bewegung und Veränderung erhalten. Gewiss ist das kein konvenienter Zustand; doch liegt darin kein offenbarer Widerspruch. Tatsächlich rechnen die Autoren mit dieser Möglichkeit[1]). Die Bewegung der Materie allerdings kann nicht von Ewigkeit sein.

b. Selbst wenn diese Antwort nicht hinreichend sein, wenn der erste Schluss wirklich folgen sollte, was jedoch nicht so einfachhin der Fall zu sein scheint, so bleibt immerhin folgendes mit Recht bestehen: Wenn unser Beweis gegen die Möglichkeit einer aktual unendlichen Menge oder Grösse eine offenkundige Wahrheit stürzte, so wird er dadurch selbstverständlich als falsch erwiesen. Es scheint aber nicht zulässig, sich auf eine dunkele nnd bestrittene Frage zu berufen, um damit ein Argument zu widerlegen, in dem selbst man keinen Fehler entdeckt. Ja selbst wenn unser Beweis die Möglichkeit der ewigen Weltschöpfung widerlegen sollte, so folgt höchstens aus ihm, dass diese nicht anzunehmen ist. Hontheim stützt gerade seinen Beweis gegen die Möglichkeit der ewigen Weltschöpfung auf die Unmöglichkeit der aktual unendlichen Menge[2]). Wie also immer diese Frage entschieden werden mag, gegen den aufgestellten Beweis für die Unmöglichkeit der aktual unendlichen Menge hat diese Schwierigkeit keine Kraft.

7. Die Menge der von Gott erkannten möglichen Dinge ist in Gottes Erkenntnis aktu unendlich. Wenn aber in Gottes Erkenntnis die Menge der möglichen Dinge aktual unendlich ist, dann können auch a parte rei unendlich viele Dinge existieren. Also können unendlich viele Dinge existieren.

Das ist die grösste Schwierigkeit, die Toletus[3]) erhebt und die seitdem immer wieder gemacht wird. Sie verdient daher die meiste Beachtung.

---

[1]) Vgl. Gutberlet, Allgemeine Metaphysik[2] 249–255, wo die Frage eingehend behandelt wird und wo verschiedene Bedenken, die sich gegen diese Annahme machen lassen, geprüft sind.

[2]) Vgl. Hontheim, *Inst. Theod.* n. 935.

[3]) Toletus, *In Summam s. Thomae*, qu. 7 a. 4.

Antwort: Ob die Menge der möglichen Dinge in Gottes Erkenntnis aktual unendlich ist, darüber gehen die Ansichten der Autoren auseinander[1]); auch in der vorliegenden Arbeit soll diese Frage nicht entschieden werden. Wir lassen also den Obersatz dahingestellt und sagen: selbst wenn die Menge der möglichen Dinge in Gottes Erkenntnis aktu unendlich ist, so folgt daraus nicht, dass unendlich viele Dinge existieren können.

Es kann nämlich jedes einzelne der möglichen Dinge, die Gott erkennt, für sich ins Dasein gesetzt werden; aber es können nicht alle zusammen existieren. Einige Beispiele mögen diesen Gedanken beweisen. Gott erkennt gleichzeitig und mit einem Akte alle Tage des Jahres. Deshalb können diese aber nicht alle gleichzeitig aktu da sein. Gott erkennt gleichzeitig alle Menschen und alle ihre Akte; deshalb können diese aber nicht alle gleichzeitig da sein, z. B. der Vater gleichzeitig vom Anfang seines Lebens an mit seinem Sohne, der Akt der Liebe eines Menschen gleichzeitig mit dem Akte des Hasses auf dasselbe Formalobjekt bezogen. Ausserdem ist, wie alle zugeben, die idea exemplaris Gottes unerschöpflich. Gerade daraus aber folgt, dass nicht alles, was gleichzeitig im Geiste Gottes ist, auch gleichzeitig existieren kann. Denn wenn alle Dinge, die gleichzeitig im Geiste Gottes sind, auch gleichzeitig existieren könnten, dann wäre, wenn diese Dinge existierten, die idea exemplaris Gottes erschöpft, was unmöglich ist. Wenn daher auch jemand annehmen wollte, Gott könne den ganzen Raum mit Eisenkugeln ausfüllen — was aber nicht möglich ist, da eine aktual unendlich grosse Menge existierender Dinge, wie unser Beweis zeigt, repugniert — so stände es auch dann wieder in der Macht Gottes, ebenso viele Kugeln zu schaffen, welche die früheren kompenetrierten, dann wieder andere und so weiter ins Unbestimmte. Es gibt also keine Grenze, über die hinaus Gott keine weiteren Objekte mehr schaffen kann, gerade deshalb, weil die idea exemplaris Gottes unerschöpflich ist. Und doch sind alle diese Objekte, die von Gott in alle Ewigkeit ins Dasein gerufen werden können, gleichzeitig im Geiste Gottes. Daraus also, dass mehrere Dinge gleichzeitig im Geiste Gottes sind, folgt nicht, dass sie deshalb auch gleichzeitig existieren können. Mit demselben Rechte lässt sich dann aber auch schliessen: selbst wenn die Menge der Dinge in Gottes Erkenntnis aktu unendlich ist, so folgt daraus nicht, dass aktu unendlich viele Dinge existieren können.

[1]) Frick schreibt dazu: „Affirmant hoc: S. Thomas, s. Augustinus, Albertus M., Molina, Conimbricenses, Card. Toletus, Card. Franzelin, Vasquez, Ruitz, Kleutgen. Negant hoc: Durandus, Gregor de Valentia, de Lugo, Sylv. Maurus, Tongiorgi, Palmieri, alii" (Frick, Ontologia[3] n. 337 B).

Friedrich der Grosse über Rousseau.

Zum 200. Geburtsjahre beider.

Von Dr. St. Schindele in Freiburg i. Br.

Zweihundert Jahre sind verflossen, seit Friedrich der Grosse und J. J. Rousseau geboren wurden. Beide Männer haben in die Entwickelung der Menschheitsgeschichte tief eingegriffen. Klio hat es aufgezeichnet, und Mnemosyne bei den Jubiläumsfeiern des Jahres 1912 hat es der Menschheit wieder ins Gedächtnis gerufen. Beider Männer Lebensweg hat sich kurze Zeit gekreuzt. Wie urteilt der eine, Friedrich der Grosse, über den andern, Rousseau? Die Antwort darauf will die vorliegende kleine Abhandlung geben, als einen bescheidenen Beitrag zur Rousseau- und Friedrich-Feier.

Friedrich der Grosse, „le philosophe de Sanssouci", kommt auf Rousseau, „le philosophe sauvage", mehrere Male zu sprechen. So in Briefen an Marschall Keith (1762), an die Herzogin von Gotha (1763), an Voltaire (1766, 1771, 1775). Ferner, aber ohne Nennung des Namens, in einer längeren akademischen Abhandlung „Ueber den Nutzen der Wissenschaften und Künste in einem Staate" (1772). Die betreffenden Stellen finden sich tome XX (Keith), XVIII (Duchesse de Saxe-Gotha), XXIII (Voltaire) und IX (Discours de l'utilité des sciences et des arts dans un état) der von Preuss herausgegebenen „Oeuvres de Frédéric le Grand" (Berlin 1846—1857, 30 tomes, 8°). Wortgetreu aus dem Französischen übersetzt, sollen sie hier in der angegebenen chronologischen Reihenfolge angeführt werden. „J'ay faict icy un amas de fleurs estrangiers, n'y ayant fourny du mien que le filet à les lier" (Montaigne, Essais III, 12).

Rousseau richtete im Juli 1762 an Friedrich den Grossen, dem damals das Fürstentum Neufchâtel in der Schweiz unterstand, folgenden Brief:

„Motiers-Travers, September (Juli) 1762. Sire, ich habe viel Böses über Sie gesagt; ich werde solches vielleicht noch ferner sagen. Indessen, vertrieben aus Frankreich, aus Genf, aus dem Kanton Bern, komme ich, um in Ihren Staaten ein Asyl zu suchen. Es ist vielleicht ein Fehler von mir, dies nicht gleich anfangs getan zu haben; in diesem Geständnis liegt ein Lob, dessen Sie würdig sind. Sire, ich habe von Ihnen keine Gnade verdient und bitte auch um keine; aber ich habe geglaubt, Ew. Majestät

erklären zu sollen, dass ich in deren Gewalt bin und darin bleiben will; Sie kann über mich verfügen, wie es Ihr belieben wird" (XX, 299).

Auf diesen Brief des wegen seines „Emil" verfolgten Rousseau, der sich fast wie jener des Themistokles an Artaxerxes (Thukyd. I, 137) liest, erging von Friedrich dem Grossen die folgende Verfügung an den Gouverneur von Neufchâtel, Georg Keith, „Mylord Marischal" (der, in Schottland geboren, als Parteigänger des Prätendenten Karl Eduard England hatte verlassen müssen, und zuerst in spanische, dann in preussische Dienste getreten war):

„Lasst uns, teurer Mylord, dem Unglücklichen ein Asyl geben. Dieser Rousseau ist ein sonderbarer Geselle (garçon singulier), ein zynischer Philosoph (philosophe cynique), der nur den Bettelsack besitzt. Man muss ihn so viel als möglich am Schreiben hindern, denn er behandelt heikle Gegenstände, die in Ihren Neufchâteler Köpfen nur zu lebhafte Empfindungen erregen und alle Ihre Geistlichen, ohnehin zum Streite geneigt und von Fanatismus voll, zum Schreien veranlassen würden . . . Adieu, mein teurer Mylord, meine Nase ist voll von Dankbarkeit wegen des (spanischen) Tabakes, den Sie derselben liefern" (29. Juli 1762, XX, 288).

Ein weiterer Brief Friedrichs an den Gouverneur von Neufchâtel aus demselben Jahre spricht sich ausführlicher über Rousseau aus:

„Ihr Brief, mein teurer Mylord, betreffs Rousseau von Genf, hat mir viel Vergnügen bereitet. Ich sehe, dass unsere Gedanken übereinstimmen; man muss diesem Armen und Unglücklichen Erleichterung verschaffen. Er sündigt nur durch seine sonderbaren Meinungen (opinions singulières), die er aber für gute hält. Ich übersende Ihnen 100 Taler (écus); lassen Sie ihm davon geben, was er für seine Bedürfnisse braucht. Ich glaube, wenn man es ihm in Naturalien gäbe, würde er es lieber annehmen, als in Geld. Wenn wir nicht den Krieg hätten, wenn wir nicht ruiniert wären, würde ich ihm eine Einsiedelei mit Garten bauen lassen, wo er so leben könnte, wie nach seiner Meinung unsere ersten Eltern lebten. Ich gestehe, dass meine Ideen von den seinen so verschieden sind, wie das Endliche von dem Unendlichen; er wird mich niemals überreden, Gras abzuweiden und auf allen vieren zu gehen. Es ist wahr, dieser ganze asiatische Luxus, dieses verfeinerte, wollüstige und weichliche Leben ist zu unserer Erhaltung nicht wesentlich, wir könnten mit grösserer Einfachheit und Bedürfnislosigkeit leben, als wir es tun; aber warum soll man auf die Annehmlichkeiten des Lebens verzichten, wenn man sie geniessen kann? Die wahre Philosophie, scheint mir, ist jene, welche den Missbrauch verdammt, ohne den rechten Gebrauch zu untersagen; man muss verstehen, an allem vorüberzugehen, braucht aber nicht auf alles zu verzichten. Ich gestehe Ihnen, viele moderne Philosophen missfallen mir durch die Paradoxa, die sie verkünden. Sie wollen neue Wahrheiten sagen, und sie verschleissen Irrtümer, welche den gesunden Verstand beleidigen. Ich halte

mich an Locke, an meinen Freund Lukrez, an meinen guten Kaiser Mark Aurel: diese Leute haben uns alles gesagt, was wir wissen können, bis zur Physik Epikurs, und alles, was uns gemässigt, gut und weise machen kann. Sodann ist es zum Lachen, wenn man uns mit der Behauptung kommt, wir seien alle gleich, und müssten folglich leben wie Wilde, ohne Gesetze, ohne Gesellschaft und ohne Staat, ferner die schönen Künste hätten den Sitten geschadet, und was dergleichen ebenso unhaltbare Paradoxa noch mehr sind. Ich glaube, Ihr Rousseau hat seinen Beruf verfehlt; er war unzweifelhaft bestimmt, ein berühmter Coenobite zu werden, ein Wüstenvater, gefeiert durch strenges Leben und Kasteiungen, ein Säulenheiliger (stylite). Er hätte Wunder gewirkt, wäre ein Heiliger geworden und hätte den grossen Katalog des Martyrologiums vermehrt. Aber jetzt wird er nur als ein Sonderling von Philosoph (en qualité de philosophe singulier) angesehen werden, der nach 2000 Jahren die Sekte des Diogenes wieder erweckt. Dafür lohnt es sich nicht, Gras abzuweiden und mit allen zeitgenössischen Philosophen sich zu entzweien. Der verstorbene Maupertuis hat mir von ihm einen charakteristischen Zug erzählt. Auf seiner ersten französischen Reise ernährte sich Rousseau in Paris durch das Abschreiben von Musikalien. Der Herzog von Orleans erfuhr, dass er arm und unglücklich sei, und gab ihm Musikalien zum Kopieren, um so Gelegenheit zu haben, gegen ihn freigebig zu sein. Er schickte ihm 50 Louisdor; Rousseau nahm davon 5 und gab den Rest zurück, den er niemals annehmen wollte, obwohl man ihn drängte: seine Arbeit sei nicht mehr wert, sagte er; der Herzog könnte diese Summe besser anwenden, da es noch ärmere und faulere Leute gebe als er selbst. Diese grosse Uneigennützigkeit ist unwidersprochen der Grundcharakter seiner Tugend; deshalb erachte ich, dass Ihr Wilder (votre sauvage) ebenso reine Sitten als inkonsequenten Geist besitzt" (1. Sept. 1762, XX, 288—290).

Rousseau bedankte sich beim Könige für die gewährte Zuflucht und erhaltene Unterstützung:

„Sire, Sie sind mein Beschützer und mein Wohltäter, und ich trage ein Herz, das für Dankbarkeit gemacht ist; ich werde Ihnen die Schuld abtragen, wenn ich kann".

„Sie wollen mir Brot geben; gibt es keinen unter Ihren Untertanen, dem es daran gebricht? Tun Sie mir diesen Degen aus den Augen, der mich blendet und verletzt; er hat nur zu sehr seine Schuldigkeit getan, und das Scepter ist beiseite gelassen. Die Laufbahn für einen König von Ihrem Stoffe ist lang, und Sie sind noch weit vom Ziel; doch die Zeit drängt, und Sie haben nicht einen Augenblick zu verlieren, um an das Ziel zu kommen".

„Könnte ich sehen, wie Friedrich der Gerechte und Gefürchtete seine Staaten mit einem zahlreichen Volke besiedelt, dessen Vater er ist, so

würde J.-J. Rousseau, der Feind der Könige, hingehen und zu Füssen seines Thrones sterben" (Motiers-Travers, 30. Oktober 1762, XX, 299, 300).

Auf diese Anspielung, Friedrich solle den (siebenjährigen) Krieg einstellen, antwortete der König in einem Schreiben an Mylord Marischal Keith:

„Ich habe, mein lieber Mylord, Ihren Brief und den des wilden Philosophen (philosophe sauvage) erhalten. Man muss gestehen, dass man die Uneigennützigkeit nicht weiter treiben kann, als er es tut; das ist ein grosser Schritt zur Tugend, wenn nicht die Tugend selbst. Er will, dass ich Frieden mache: der gute Mann (bonhomme) kennt die Schwierigkeit nicht, dahin zu gelangen; würde er die Politiker kennen, mit denen ich es zu tun habe, so würde er an ihnen Leute finden, die noch weniger leicht zu behandeln sind als die Philosophen, mit denen er sich überworfen hat" (Meissen, 26. Nov. 1762, XX, 291). (Rousseau hatte sich besonders mit den zeitgenössischen Materialisten [Diderot u. a.] überworfen durch seine Bekämpfung des Materialismus im „Emil", 4. Buch, Glaubensbekenntnis des savoyschen Vikars; Oeuvres Basel 1793, t. 9 p. 32 sq.)

Als Mylord Marischal Keith nach England gereist war, wohin ihm Rousseau hätte folgen sollen, schrieb der König (1763):

„Es freut mich, mein lieber Mylord, zu wissen, dass Sie glücklich in London angekommen sind . . . Man sagt, dass Jean-Jacques Ihnen nicht folgen wird; die Schotten werden also den Schweizer Wilden (le sauvage helvétique) nicht zu sehen bekommen, weshalb dieselben aber nicht sonderlich zu beklagen sind. M. Hume wird Sie hundertfach entschädigen für das, was Sie an der Gesellschaft von Jean-Jacques verlieren könnten" (Sans-Souci, 4. Sept. 1762 (1763), XX, 294).

Später bekamen ja die Schotten den „helvetischen Wilden" doch noch zu sehen. Auf Betreiben der reformierten Gemeinde, mit der er zum Abendmahl gegangen, musste Rousseau, dessen „Irrlehren" unterdessen ruchbar geworden, das Fürstentum Neuenburg verlassen, und ging nach kurzem Aufenthalte auf der Petersinsel im Bieler See mit Hume nach England (1766). Friedrich der Grosse konnte ihn nicht schützen: „Die von Neufchâtel haben ihn schlecht behandelt (ont mal usé envers lui): man muss die Unglücklichen respektieren: nur verderbte Seelen drücken solche zu Boden" (Brief Friedrichs an Voltaire, Dez. 1766, XXIII, 116). „Zu Neufchâtel ist meine Autorität ähnlich derjenigen, welche der König von Schweden über seine Landstände hat, oder vielmehr gleich der Macht, die Stanislaus (in Polen) über seine sarmatische Anarchie besitzt. Zu Neufchâtel ohne Genehmigung der Synode einen Staatsrat ernennen wollen, hiesse sich unnützer Weise kompromittieren. Ich wollte Jean-Jacques in diesem Lande schützen, man hat ihn vertrieben" (Friedrich an Voltaire, Potsdam, 20. Sept. 1771, XXIII, 201).

Ueber Rousseaus „Emil“ äussert sich der König in einem Briefe an die Herzogin Louise Dorothea von Sachsen-Gotha (1763) also:

„Ich habe, während ich auf den Friedensschluss (von Hubertusburg) warte, ein Werk Rousseaus von Genf angefangen. Das Buch hat zum Titel „Emil“, und wahrhaftig, Madame, es bekehrt mich zu Ihrer Ansicht: Alle diese neuen Erzeugnisse sind nicht viel wert; es ist ein Wiederkauen (rebâchage) von Dingen, die man seit langem weiss, verziert mit einigen kühnen und in ziemlich elegantem Stile geschriebenen Gedanken. Aber nichts Originelles, wenig solide Beweisführung, und viel Unverschämtheit (impudence) von seiten des Verfassers. Und diese Kühnheit, welche an Frechheit (effronterie) grenzt, verursacht dem Leser Unbehagen, so dass ihm das Buch unerträglich wird, und er es vor Ekel wegwirft. Wenn die Herren Autoren weniger Missbrauch trieben mit der schönen Kunst, unsere Gedanken zu drucken, wenn sie daran dächten, dass der Verfasser eines schlechten Buches seine Torheit verewigt, statt seinen Ruhm zu begründen, so würden nur mehr Werke erscheinen, geeignet zu belehren oder zu gefallen. Fürwahr, warum muss das Publikum seine Zeit verlieren, weil ein Narr auf den Gedanken gekommen ist, ein Schriftsteller zu werden, und seine Visionen (visions cornues) zu verschleissen? Man wird vielleicht sagen: Aber muss man es denn lesen? Man würde es nicht lesen, wenn man seinen Inhalt im vorhinein kennen würde; so aber wird man durch den Titel betrogen, und manchmal auch durch einen Namen, der einen gewissen Lärm erregt hat. Die Jahrhunderte der Unwissenheit litten an zu wenig Litteratur; wir dagegen haben uns über zu viel Litteratur und deren Missbrauch zu beklagen. Doch ist es immerhin besser, im Ueberfluss zu leben, wobei man eine Auswahl treffen kann, was unsere groben und traurigen Vorfahren sicherlich nicht konnten in den vertierten Jahrhunderten (siècles abrutis), worin sie lebten. Indessen ist heutzutage ein gutes Buch so selten, wie damals ein Buch überhaupt“ (Leipzig, 10. Febr. 1763, XVIII, 216, 217).

An die gleiche Adresse, an die „göttliche Herzogin“ (divine duchesse) (XVIII, 218 und öfters), der „ihr sehr getreuer Vetter und Diener Friedrich“ (très fidèle cousin et serviteur Fédéric) „auf Ehrenwort schwört, dass er sie hundertmal mehr verehrt, als die Jungfrau Maria und alle weiblichen Heiligen des Martyrologiums“ (XVIII, 222), hatte der König kurz vorher (4. Febr. 1763) geschrieben:

„Ich weiss, dass man mich in der Welt anklagt, sehr gern solche zu schützen, deren Glaube mit der Orthodoxie nicht ganz übereinstimmt. Indessen können meinen Beistand jene nicht bekommen, die nur aus Leichtsinn oder Schlemmerei oder Prahlerei ungläubig sind; wohl aber jene, die es aus guten, soliden Gründen sind, und deren Schriften mit strenger Genauigkeit und dem erforderlichen Anstand verfasst sind. Es gibt keinen verstiegeneren Gedanken, als den Aberglauben vernichten zu

wollen. Die Vorurteile sind die Vernunft des Volkes (les préjugés sont la raison du peuple), und dieses einfältige Volk (ce peuple imbécile), verdient es, aufgeklärt zu werden? Sehen wir nicht, dass der Aberglaube einer der Bestandteile ist, welche die Natur in die Zusammensetzung des Menschen gemischt hat? Wie kann man gegen die Natur kämpfen, wie einen so allgemeinen Instinkt vernichten! Ein jeder soll seine Ansicht für sich behalten, diejenige der anderen aber respektieren. Dies ist das einzige Mittel, um in Frieden mit einander zu leben" (XVIII, 215).

In einem Briefe an Voltaire, „den Patriarchen von Ferney, den helvetischen Stellvertreter (vicaire helvétique) Apollons, den er hundertmal mehr liebt, als den Stellvertreter des hl. Petrus zu Rom" (XXIII, 116) vom Jahre 1766 sagt Friedrich (nachdem er auseinandergesetzt, dass zwar eine Gesellschaft ohne Religion, nicht aber ohne Gesetze bestehen könnte, nichtsdestoweniger ein von allem Aberglauben gereinigter Staat sich nicht lange in seiner Reinheit erhalten würde, sondern bald neue Absurditäten an die Stelle der alten treten dürften), in einem Postskriptum:

„Sie fragen mich, was ich von Rousseau aus Genf halte. Ich denke, dieser Unglückliche ist zu beklagen. Ich liebe weder seine Paradoxa noch seinen zynischen Ton (je n'aime ni ses paradoxes, ni son ton cynique)" (Dez. 1766, XXIII, 116). Das „zynisch" dürfte hier den ursprünglichen Sinn, zur zynischen Sekte des Antisthenes und Diogenes gehörig, haben.

Von den Paradoxen Rousseaus spricht Friedrich nochmals in einem Briefe an Voltaire vom Jahre 1775: „Auch die Philosophen sind vor Irrtum nicht sicher. Beweis dafür sind die substanzialen Formen des Aristoteles, der Gallimathias (galimatias) des Platon, die Wirbel des Descartes, die Monaden des Leibniz. Was soll ich zu den Paradoxien sagen, mit denen Jean-Jacques Europa beschenkt hat, wenn man überhaupt einen Mann unter den Philosophen aufzählen darf, der das Gehirn einiger guter Familienväter dermassen verwirrt hat, dass sie ihren Kindern eine Erziehung nach »Emil« geben wollen" (Potsdam, 29. Sept. 1775, XXIII, 353).

Zu diesen „guten Familienvätern" gehörte unter anderen auch Pestalozzi, der es versuchte, seinen Sohn, welcher Rousseau zu Ehren Jacques genannt wurde, wie einen Emil zu erziehen. Aber der Versuch misslang, und der neue (1794 frühverstorbene) Emil missriet.

Am meisten stiess sich Friedrich der Grosse an Rousseaus „Discours sur les sciences et les arts", 1750, der von der Akademie zu Dijon preisgekrönten Beantwortung ihrer 1749 gestellten Preisfrage: „Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs?" In einer eigenen Abhandlung „Ueber den Nutzen der Wissenschaften und Künste in einem Staate" (Discours de l'utilité des sciences et des arts dans un état), die 1772 in der Berliner Akademie gelesen wurde (IX, 171--180), setzt er sich mit dem helvetischen Wilden, dem Philosophensonderling auseinander, ohne

aber dessen Namen zu nennen. Friedrichs Urteil über Rousseau spricht sich darin in folgenden Worten aus:

„Wenig aufgeklärte oder wenig aufrichtige Personen (des personnes peu éclairées ou peu sincères) haben es gewagt, sich als Feinde der Wissenschaften und Künste zu bekennen. Wenn es ihnen erlaubt war, das zu verleumden, was der Menschheit die grösste Ehre macht, so muss es erst recht erlaubt sein, es zu verteidigen; dies ist die Pflicht aller, welche die Gesellschaft lieben und für das erkenntlich sind, was sie den Wissenschaften verdanken. Unglücklicher Weise machen Paradoxa oft mehr Eindruck auf das Publikum als Wahrheiten; deshalb muss man ihm die Augen öffnen und mit guten Gründen, nicht mit Beleidigungen, die Urheber solcher Träumereien (les auteurs de telles rêveries) widerlegen. Mit Scham muss ich in dieser Akademie es sagen, man hat die Frechheit (effronterie) gehabt, zu bezweifeln, ob die Wissenschaften für die Gesellschaft nützlich oder schädlich sind, da doch hierüber niemand Zweifel haben sollte. Unser Vorzug vor den Tieren liegt nicht in körperlichen Fähigkeiten, sondern in dem uns von der Natur verliehenen ausgedehnteren Geiste. Was den einen Menschen von dem andern unterscheidet, ist die Begabung und das Wissen. Daher kommt der unendliche Abstand zwischen einem gebildeten und einem barbarischen Volke: das eine ist aufgeklärt, das andere vegetiert in Rohheit und Stumpfsinn" (IX, 171).

„Der Mensch ist von Hause aus nur wenig; er wird mit Anlagen geboren, die mehr oder weniger einer Entwicklung fähig sind. Aber man muss sie kultivieren . . . Der weiteste Geist ist ohne Kenntnisse nur ein roher Diamant, der erst durch die geschickten Hände eines Steinschneiders Wert bekommt. Wie viel Talente sind der Gesellschaft verloren gegangen, wie viele grossen Männer jeder Art sind im Keime erstickt, sei es durch Unwissenheit, sei es durch den niederen Stand, worin sie sich befanden! Das wahre Wohl des Staates, sein Vorteil und sein Glanz erfordern es, dass das Volk so unterrichtet und aufgeklärt als möglich ist, damit er taugliche Subjekte für die verschiedenen Staatszwecke bekommt" (IX, 172).

„Jener Besessene (je ne sais quel énergumène), der mit erbärmlichen Paradoxen (misérables paradoxes) zu behaupten wagte, dass die Wissenschaften schädlich sind, dass sie die Laster raffinierter machen und die Sitten zerstören, er hätte die Trägheit angreifen sollen, welche nichts lernen will, er hätte die anspruchsvolle Unwissenheit tadeln sollen, welche alles können will und nichts kann. Derlei Unrichtigkeiten (faussetés) springen in die Augen, und trotz alles versuchten gegenteiligen Scheines steht es fest, dass die Kultur den Geist verbessert (rectifie), nicht aber verschlechtert (dépraver). Was ist es, was die Sitten verdirbt? Das sind die schlechten Beispiele, besonders in den Städten, weniger auf dem Lande" (IX, 172).

Gegenüber den Behauptungen „gemeiner Sophisten" (vils sophistes) „vergleiche man einen Wilden von Kanada mit dem Bürger eines zivili-

sierten europäischen Staates, und alles wird zu gunsten des letzteren sprechen. Wie kann man die grobe Natur der vervollkommneten vorziehen, wie den Mangel an Subsistenzmitteln einem gemächlichen Leben, die Rohheit der Bildung, das Recht des Stärkeren und das Räuberwesen, welche Vermögen und Bestand der Familien zerstören, der Sicherheit des Eigentums unter dem Schutze der Gesetze" (IX, 173).

Den Künsten und Wissenschaften „verdanken wir alles, sie sind die Wohltäter des Menschengeschlechtes", was der König im einzelnen ausführt (IX, 174 f.). „Die Schurken (fourbes) und Betrüger (imposteurs) allein sind es, die dem Fortschritte der Wissenschaft sich widersetzen, weil dieser ihnen allein schädlich ist" (IX, 177). „Alle aufgeklärten Fürsten haben jene beschützt, die durch gelehrte Arbeiten dem menschlichen Geiste Ehre machten. Wenn heutzutage eine Regierung die Pflege der Wissenschaften vernachlässigen wollte, würde sie bald um ein Jahrhundert hinter ihren Nachbarn zurückstehen. Polen liefert hierfür ein greifbares Beispiel" (IX, 179).

„In diesem philosophischen Jahrhundert, worin wir leben, hat man nicht bloss die Wissenschaften anzuschwärzen gesucht, es fanden sich auch Leute von schlechter Gemütsart (personnes d'assez mauvaise humeur), oder vielmehr ohne Gefühl und Geschmack, welche sich als Feinde der schönen Litteratur erklärten . . . Diesen harten Seelen, diesen schwarzgalligen Feinden der schönen Litteratur soll der Konsul und Philosoph, der Vater des Vaterlandes und der Beredsamkeit antworten: »Diese Studien nähren die Jugend, ergötzen das Alter; schmücken das Glück, gewähren im Unglück Zuflucht und Trost, erfreuen daheim, bieten kein Hindernis in der Fremde, durchwachen die Nächte mit uns, reisen und weilen mit uns auf dem Lande«" (IX, 177, 178). Der König, der die Lateiner, und noch weniger die Griechen, nicht im Originale lesen konnte, gibt nach der französischen Uebersetzung von Willefore die zitierte Stelle aus Ciceros Rede Pro Archia poëta (c. 7): „haec studia adulescentiam alunt, senectutem oblectant, secundas res ornant, adversis perfugium ac solacium praebent, delectant domi, non impediunt foris, pernoctant nobiscum, peregrinantur, rusticantur". Mit den getadelten „schwarzgalligen Feinden der schönen Literatur" und den „harten Seelen" durfte übrigens weniger Rousseau gemeint sein, als ein anderer, z. B. der Mathematiker D'Alembert, gegen dessen Urteile über die Poesie Friedrich eine eigene Abhandlung schrieb „Réflexions sur les réflexions des géomètres sur la poésie", 1762 (IX, 61—74).

So urteilt Friedrich der Grosse über Rousseau. Während andere hervorragende deutsche Geister, wie Goethe, Schiller, Jean Paul, Pestalozzi und selbst Kant für Rousseau schwärmten, verhielt sich Friedrich, wie Gellert und Herder, ablehnend gegen „den wilden Philosophen, sonderbaren Gesellen, zynischen Philosophen, gegen den helvetischen Wilden mit den reinen Sitten und dem inkonsequenten Geiste, den guten Mann, der Europa mit

Paradoxen und Unrichtigkeiten beschenkt hat, der das Gehirn mancher Familienväter in der Erziehungsfrage verwirrt hat, gegen den gemeinen Sophisten, den wenig aufgeklärten oder wenig aufrichtigen Verächter von Wissenschaft und Kunst, den Urheber von Träumereien, den Sonderling von Philosoph, den Narren, den Besessenen, den unverschämten und frechen Feind der Könige". „Was für eine revolutionäre Kraft in den extremen Theorien und den zündenden Reden des Sonderlings steckte, ahnte doch auch Friedrich nicht, und aus seinen Einseitigkeiten und Uebertreibungen den berechtigten Kern mit voller Unparteilichkeit auszuscheiden, war für den grössten unter den Vertretern der absoluten Monarchie gerade deshalb unmöglich, weil er selbst diese Staatsform, ehe sie ihrer Umbildung entgegenging, mit einem neuen Geiste erfüllt hatte. Aber für einen ehrlichen, uneigennützigen Menschen hielt er den radikalen Philosophen trotz allem" (Eduard Zeller, Friedrich der Grosse als Philosoph, Berlin 1886, 33).

Friedrich der Grosse teilt im wesentlichen die unorganische, darum unhistorische, einseitig utilitaristische und moralistische, nüchterne Weltanschauung der Aufklärung. Mit Rousseau und Locke denkt er sich z. B. den Staat in unorganischer Weise durch Vertrag entstanden (Considérations sur l'état présent du corps politique de l'Europe, 1738, VIII, 25; Essai sur les formes de gouvernement, 1777, IX, 196; Lettres sur l'amour de la patrie, 1779, 216, 221 ff., woselbst Friedrich von dem Gesellschaftsvertrag, pacte social, spricht, welchen Ausdruck auch Rousseau anwendet [Emile l. V; Contrat social l. I ch. 6] neben dem gewöhnlichen, contrat social, den Friedrich nicht gebraucht); mit Rousseau und Voltaire vertritt er die natürliche oder Vernunftreligion der Deisten, allerdings ohne Unsterblichkeit des Menschen und ohne Vorsehung Gottes, während Rousseau Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele vertrat (Émile, livre IV, Profession de foi du vicaire savoyard; Oeuvres, Basel 1793, t. 9, p. 13—131); mit der gesamten Aufklärung wird er dem positiven und geschichtlichen Christentum nicht gerecht usw. Aber auf Friedrichs pädagogische Reformen, wie sie namentlich im „General-Landschul-Reglement" von 1763 enthalten sind, hat weder Locke oder Voltaire, die des Königs theoretische Weltanschauung bestimmten, noch Rousseau und „sein geistiger Verleger und Uebersetzer" (Jean Paul) Basedow eingewirkt; vielmehr erfolgten diese Reformen in dem konservativen und christlichen Geiste seines Vaters, der das preussische Volksschulwesen begründete, und Männer wie Francke, Hecker, von Rochow und Felbiger waren dabei des Königs Werkzeuge. Zu diesen Männern kam dann später noch der Einfluss Pestalozzis, auf den besonders Fichte hinwies, um die preussische Volksschule des 19. Jahrhunderts zu schaffen, in einem Geiste, welcher der christlich-organischen Weltanschauung sich in dem Grade näherte, als Friedrich der Grosse und Rousseau im Gefolge Lockes sich davon entfernt hatten. Die Wiedergeburt Preussens und Deutschlands nach der napoleonischen Fremdherrschaft,

diese christlich-deutsche Renaissance, wurzelt nicht in den aufklärerischen Ideen eines Locke und Voltaire, eines Rousseau und Basedow — ohne dass hiermit diesen Männern ihr sonstiges Verdienst abgesprochen wäre —, auch nicht in der theoretischen Weltanschauung Friedrichs des Grossen, sondern in der christlichen, d. h. organisch-teleologischen und zugleich national-patriotischen Weltanschauung. Dies nachzuweisen wäre ebenso verlockend, als es die Grenzen unserer Abhandlung überschreitet. Es genüge, Friedrich Rückerts „Geharnischtes Sonett" vom Jahre 1814 hierüber anzuführen:

Es steigt ein Geist, umhüllt von blankem Stahle,
Des Friedrichs Geist, der in der Jahre sieben
Einst tat die Wunder, die er selbst beschrieben;
Er steigt empor aus seines Grabes Male

Und spricht: „Es schwankt in dunkler Hand die Schale,
Die Reiche wägt, und meins ward schnell zerrieben.
Seit ich entschlief, war niemand wach geblieben,
Und Rossbachs Ruhm ging unter in der Saale.

Wer weckt mich heut und will mir Rach' erstreiten?
Ich sehe Helden, dass mich's will gemahnen,
Als säh' ich meinen alten Ziethen reiten.
Auf, meine Preussen, unter ihre Fahnen!
In Wetternacht will ich voran euch schreiten,
Und Ihr sollt grösser sein als Eure Ahnen!"

„Und Ihr sollt grösser sein als Eure Ahnen!" Grösser als Rousseau, der in seinem „Emil" unter anderem schrieb: „Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses: tout dégénère entre les mains de l'homme" (Émile ou de l'éducation, 1762, livre I, Oeuvres, Basel 1793 t. 7, p. 7). „L'homme vraiment libre ne veut que ce qu'il peut, et fait ce qu'il lui plaît . . . ainsi les mots d'obéir et de commander seront proscrits de son (de l'enfant) Dictionnaire, encore plus ceux de devoir et d'obligation; mais ceux de force, de nécessité, d'impuissance et de contrainte y doivent tenir une grande place" (Émile, livre II; Oeuvres, t. 7 p. 115, 128). Grösser auch als selbst der grosse König, der seinen Skeptizismus noch einige Jahre vor seinem Tode in die Verse kleidete:

„Unde, ubi, quo? D'où viens-je? où suis-je? où vais-je?
Je n'en sais rien. Montaigne dit: „Que sais-je?"

(Vers sur l'existence de Dieu, composés par Frédéric quelques années avant sa mort, XIV, 18). Rousseau würde dazu sagen: „Comment peut-on être sceptique par système et de bonne foi? je ne saurois le comprendre. Ces philosophes, ou n'existent pas, ou sont les plus malheureux des hommes" (Émile, l. IV, Profession de foi du vicaire savoyard; Oeuvres t. 9, p. 17).

Ueber Name und Begriff der Synteresis.

Von Prof. Dr. Adolf Dyroff in Bonn.

An der Geschichte des sonderbaren Wortes hat der Historiker der protestantischen Moralphilosophie ein ebenso grosses Interesse wie der der katholischen. Nachdem O. Renz das Problem wieder aufgerollt hat, war es sehr willkommen, dass P. Rob. Leiber im 25. Bd. S. 372 ff. dieser Zeitschrift dem Ursprung des Wortes von neuem nachging und in methodisch wie sachlich wertvoller Auseinandersetzung uns klarer sehen lehrte.

Vielleicht gelingt es mir, dem, der einmal die Aufgabe übernimmt, den Begriffen der *συνείδησις* (conscientia) und des *συντηρεῖν* in der griechischen Philosophie nachzugehen, mit folgendem Nachtrage zu P. Leibers Aufsatz einige weitere Fingerzeige zu geben.

S. 376 f. führt Leiber zwar richtig aus, dass *τηρεῖν ἑαυτά* bei Diog. Laertius nur vom Selbsterhaltungstrieb der Lebewesen gesagt ist; aber es darf nicht übersehen werden, dass dort mit dem Selbsterhaltungstrieb die Wurzel des moralischen Sinnes in einen nahen Zusammenhang gebracht ist. Welche Bedeutung dieser natürliche Selbsterhaltungstrieb für die Ableitung des moralischen Grundprinzips der Stoa hatte, zeigt noch entschiedener die Gedankenführung bei Cicero *De fin.* III 5, 16 (IV 10, 25), wo griechischer Text ins Lateinische übersetzt ist. Dass dieser Trieb ursprünglich den Menschen zum Guten (*καλόν*) anleite, ist ein Bestandteil des stoischen Gedankenganges [1]). Nicht ohne Belang für die Synteresis-Frage erscheint mir daher, dass an der berühmten Laertius-Stelle neben diesem dort ausnehmend wichtigen *τηρεῖν* das Wort *συνείδησις* gebraucht ist. Denn so erblicken wir die Möglichkeit, dass zu der Hieronymusstelle, die den Ausgang der mittelalterlichen Synteresis-Erörterungen bildet, am Rande einer Handschrift etwa auf jene *τήρησις* hingewiesen war, wozu, wie gezeigt, eine sachliche Berechtigung vorlag [2]). Sollte gar bei Diog. Laertius oder in seiner Quelle, wofür ich einen nicht ganz nichtigen Grund,

[1]) S. hierfür u. a. meine Ethik der Stoa, Berlin 1897, S. 37 ff. und auch S. 38, 1.

[2]) *Τηρεῖν* konnte übrigens im Mittelalter durch die Definitionen des Ps. Andronikos bekannt sein; s. Bruno Roesner, Bemerkungen über die dem Andronikos von Rhodos mit Unrecht zugewiesenen Schriften. Progr. des evang. Gymn. zu Schweidnitz 1890/91 I S. 26, II S. 7 ff. (8, 3).

das Wort *συναισθάνεσθαι* bei Stobaios, beigebracht zu haben glaube[1]), ursprünglich *συναίσθησις* gestanden haben, so liesse sich auch in Erwägung ziehen, ob nicht *συναίσθησις* bei Hieronymus stand, neben und zum Unterschiede von *συνείδησις* (*συνήσθησις — συνδήρησις*)[2]).

Eine weitere Verwirrung haben wir im Mittelalter bei Johannes Monachus, dem Kardinal Bonifaz VIII. (im „Corpus iuris canonici continens librum sextum decretalium D. Bonifatii Papae VIII. constit., D. Clementis P. V. III" Lugduni ap. Huguetan 1671: Liber extravagantium ad: „Rem non novam" S. 230, 4 ff.): „Unde et iudicium de agibilibus ad synderesim spectat quae est bene iudicativa, ut dicitur 6. Eth. Synderesis autem est pars prudentiae [quae procul videt cum considerat consideranda]". Dass hiermit die *σύνεσις* des Aristoteles gemeint ist, ergibt sich aus dem weiteren Satz des Kanonisten (231, 55): „Sicut ad prudentiam spectat iudicare per synderesim, quae est una prudentiae pars, sic ad eam pertinet bene consiliari per aliam (nicht alteram) eius partem, quae eubulia dicitur. Sicut enim est synderesis bene iudicativa, sic eubulia est bene consiliativa (6 Eth.)". Hierzu vgl. Aristot. *Eth. Nicom.* Z 8. 1141 b, 9; *τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτο ἔργον εἶναί φαμεν, τὸ εὖ βουλεύεσθαι* und Z 10 1142 a, 32 ff., vor allem 1142 b, 32 *ἡ εὐβουλία εἴη ἂν ὀρθότης ἡ κατὰ τὸ συμφέρον πρός τι τέλος, οὗ ἡ φρόνησις ἀληθὴς ὑπόληψις ἐστίν.* Daran schliesst unmittelbar der Satz: *ἔστι δὲ καὶ ἡ σύνεσις καὶ ἡ εὐσυνεσία* (1142 b, 34); im weiteren Verfolg hören wir: *ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτική ἐστιν . . ., ἡ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον . . . κρίνειν καλῶς = εὖ.* Es bleibt die Frage, ob der Kardinal Johannes selbst oder eine Handschrift synesis und synderesis verwechselte. Sachlich war die Gleichsetzung dadurch nahe gelegt, dass frühzeitig mit der *συνείδησις* das vielbenutzte Paulus-Wort vom homo spiritualis, qui non iudicatur, sed iudicat omnia in Verbindung gebracht war[3]), und dem Kardinal in der ihm unterbreiteten Frage eben auf die Paulus-Stelle viel ankam[4]). Von der synderesis unterscheidet Johannes Monachus die conscientia: sie sagt (dictat) dem einzelnen, ob eine einzelne Handlung gut oder nicht gut ist (232,40 abstinere a fornicatione secundum rem, est bonum; sed si alicui dictet conscientia, quod non sit bonum, stante tali conscientia, si abstineat, non faciet bene, quia non solum requiritur quod sit bonum, sed quod apprehendatur et cognoscatur sub ratione boni. Bei dem Beispiel steht in der Ausgabe am Rande: Circa hoc exemplum vide

---

[1]) A. a. O. S. 37, 3.

[2]) Im übrigen wäre *συνδήρησις* aus *συντήρησις* im Mittelalter wohl ebenso leicht wie Ciceros *ἐνδελέχεια* aus *ἐντελέχεια*.

[3]) S. Leiber in dieser Zeitschr. (XXV 378): et iudicet hominem, non ipsa iudicetur (Origines).

[4]) S. Heinr. Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII. Münster 1903.

omnino B. Th. 1, 2 qu. 19 art. 5 et 6). Somit hat auch Johannes Monachus die Trennung von synderesis und conscientia.

Zur Aufhellung der sprachlichen[1]) und der sachlichen Frage würde es wohl dienen, wenn wir Senekas Schriften vollständig hätten. Hieronymus ist von ihm auch sonst abhängig. Aus Senekas *Exhortationes* zitiert Lactanz mehrere Stellen über conscientia (Haase III p. 14 ff. 24), dabei die Sätze: „custos te tuus sequitur — haeret hic quo carere numquam potes. — quid tibi prodest non habere conscium habenti conscientiam“[2]). Da kann es nicht ohne Bedeutung sein, dass Seneka Ep. 36, 8 den Ausdruck „conservatio sui“ hat, der ins Griechische übersetzt *συντήρησις ἑαυτοῦ* ergibt. Der Zusammenhang wird durch Aushebung nachstehender Sätze genügend gekennzeichnet: „animos nostros, quos in amorem sui natura formavit . . . nec enim opus esset in id comparari et acui, in quod instinctu quodam voluntario iremus, sicut feruntur omnes ad conservationem sui“ (hier = Lebenserhaltung überhaupt).

Aus all dem schliesse ich, dass es zum Verständnis der Synteresisfrage nützlich wäre, wenn wir eine Monographie über die antiken Vorläufer des Synderesis-Begriffs und vor allem über Hieronymus' Verhältnis zu Seneca erhielten.

---

[1]) Ob hierfür bei Isidor von Sevilla etwas zu finden ist?

[2]) Auch aus den erhaltenen Schriften hat Haase im Index eine Reihe von Stellen.

Ueber die psychischen Fähigkeiten der Insekten.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

Ueber die psychischen Fähigkeiten der Insekten haben wir früher hauptsächlich nach den Forschungen von E. Wasmann berichtet. Neben Wasmann ist wohl A. Forel der bedeutendste Ameisenforscher. Wir werden uns über den gegenwärtigen Stand der Forschung am sichersten orientieren können, wenn wir auch die Ergebnisse der Studien Forels summarisch hier verzeichnen. Er hat dieselben neuestens zusammengefasst in der Schrift: „Das Sinnenleben der Insekten“ [1]).

Seine Ansichten über das Wesen der Tierseele müssen wir einer Kritik unterziehen.

I.

Seine Beobachtungen bestätigen und ergänzen in mancher Hinsicht die Wasmannschen, auch ist er einig mit Wasmann in der Bekämpfung der Reflextheorie von Bethe, Beer, v. Uexküll, welche alle psychische Tätigkeit der Ameisen leugnen. Dagegen sucht er den von Wasmann festgehaltenen Unterschied zwischen Tier- und Menschenseele zu verwischen. Deshalb ist auch seine Auffassung vom Instinkt von der Wasmanns verschieden. Forel fasst denselben als ererbte Gewohnheiten, ererbtes Denken im Sinne des Lamarckismus, speziell der Mnemelehre Semons, nach welchem die Vererbung eine Art von Gedächtnis darstelle, das darum Eigentum aller Materie sein soll.

Für den Gesichtssinn der Insekten hat Forel gefunden:

„1. Die Insekten orientieren sich beim Fliegen fast ausschliesslich, beim Gehen auf dem Boden teilweise, mit Hilfe ihrer Facettenaugen. Ihre Fühler und Mundwerkzeuge sind ihnen bei der Flugorientierung von keinem Nutzen. Eine Ausschaltung letzterer Organe ändert in nichts die Fähigkeit der Insekten, ihren Flug zu dirigieren“.

„2. Die Johannes Müllersche Theorie des musivischen Sehens liefert die einzige wahre Erklärung des Sehens der Insekten. Die Retinulae der einzelnen Facetten empfangen kein Bild, sondern jede ein einzelnes Strahlen-

[1]) Eine Sammlung von experimentellen und kritischen Studien über Insektenpsychologie. Vom Verf. durchgesehene und durch zahlreiche Zusätze vermehrte Uebersetzung von Maria Semon. München 1910.

bündel, dessen Quelle von derjenigen der Bündel der benachbarten Facette mehr oder minder deutlich abgegrenzt ist". Erst ihre Summe gibt das Bild.

„3. Je grösser die Anzahl der Facetten und je länger die Glaskörper, desto deutlicher wird das Sehen und desto weiter reicht das relativ deutliche Sehen (J. Müller, Exner)".

„4. Insekten nehmen besonders deutlich die Bewegung der Gegenstände wahr, d. h. die Verschiebung der Gesichtsbilder in ihrem Verhältnisse zum Facettenauge. Sie sehen daher besser im Fluge".

„5. Insekten sehen die Umrisse und Formen der Dinge in mehr oder minder undeutlicher Weise, und zwar um so undeutlicher, je kleiner die Zahl der Facetten, je kürzer die Glaskörper, je weiter entfernt oder je kleiner der gesehene Gegenstand ist. Insekten mit grossen Augen und mehreren tausend Facetten vermögen ziemlich scharf die Form zu erkennen".

„6. Insekten erkennen die Richtung und Entfernung der Gegenstände während ihres Fluges mit Hilfe der Facettenaugen sehr deutlich, wenigstens soweit nicht zu grosse Entfernungen in Betracht kommen. Aber auch im Ruhezustand wissen manche derselben die Entfernung unbewegter Gegenstände recht deutlich abzuschätzen".

„7. Gewisse Insekten (z. B. Bienen und Hummeln) unterscheiden Farben sehr gut und vermögen besser Farben als Formen wieder zu erkennen. Bei andern hingegen (z. B. bei Wespen) ist der Sinn für Farben sehr mangelhaft. Ameisen sehen ultraviolette Strahlen (Lubbock)".

„8. Die Ozellen (Punktaugen) stellen ein sehr unvollkommenes Sehorgan dar und dürften bei Insekten mit Facettenaugen nur akzessorische Bedeutung haben. Immerhin ist es möglich, dass sie dem Betrachten sehr naher Gegenstände in einer dunklen Umgebung dienen".

„9. Die Geschwindigkeit, mit welcher im genauen Verhältnisse zur Grösse der Entfernung die Schärfe der Umrisse abnimmt, muss dem Insekt sehr wesentlich dazu behilflich sein, Entfernungen abzuschätzen."

Inbetreff der Wahrnehmung der ultravioletten Strahlen stimmt Forel Lubbock bei: Die Ameisen nehmen sie durch den Gesichtssinn wahr; wenn die Augen gefirnisst wurden, zeigten sie sich fast unempfindlich dagegen; nur auf direktes oder doch kräftiges Sonnenlicht reagieren sie in diesem Zustande. Graber behauptet eine spezifische photodermatische Empfindlichkeit der Haut. Dagegen meint F.: „Graber hat keineswegs zu beweisen vermocht, dass die Empfindungen bei den Ameisen, die durch Licht auf die Haut erzeugt werden, eine besondere, spezifische Eigenschaft aufweisen, die sich von Empfindungen des Schmerzes, der Hitze, der Kälte, der Berührung unterscheidet".

Was den Geruchssinn der Insekten anlangt, fand Forel:

„1. Bei vielen Insekten, die sich im wesentlichen durch den Gesichtssinn leiten lassen, wie z. B. bei Libellen und Zikaden, sind sowohl die Fühler (Antennen) als auch der Geruchssinn rudimentär".

„2. Der Geruchssinn hat seinen Sitz in den Antennen".

„3. Bei gewissen Insekten (Fliegen) sind die Antennen steif und dienen wahrscheinlich völlig oder nahezu völlig der Geruchswahrnehmung im engsten Sinne".

„4. Bei andern Insekten sind sie beweglich und dienen diesen dazu, sowohl aus einer gewissen Entfernung zu riechen als auch das, was sie berühren, tastend zn prüfen (Kontaktgeruch)". Bei den Hymenopteren sind die Antennen auch „Raumsinn", Forel nennt ihn „topochemischen" Sinn. Der Kontaktgeruch ist von Nagel experimentell nachgewiesen, er soll eine gewisse Verwandtschaft mit dem Geschmack zeigen.

Ueber den Geschmack konnte Forel wenig mitteilen, dagegen konnte Gehör, wenigstens eine Wahrnehmung von Tönen, bei verschiedenen Insekten nachgewiesen werden. Forel sagt darüber:

„1. Viele Insekten zirpen oder summen. 2. Ameisen und Bienen reagieren auf Zeichen, wie Summen und Zirpen ihrer Gefährtinnen, die von uns als Töne oder Geräusche gehört werden". Doch glaubt Forel, die Perzeption der Schallwellen erfolge durch den Tastsinn, weil Gehörorgane nicht nachzuweisen sind. Duges spricht von einem Pseudogehör.

Sehr ausgebildet ist bei den Insekten der Tastsinn, am feinsten in den Antennen; bei den Spinnen ist er der führende Sinn.

Auch der Temperatursinn ist gut entwickelt, er steht dem unsrigen nicht nach. Dagegen scheint das Schmerzgefühl nur schwach zu sein; schwer verletzte Insekten naschen noch Honig, und eine am Anus verletzte Raupe frisst sich von hinten selbst auf.

II.

Nun kommt Forel auch auf die „geistigen" Fähigkeiten der Insekten zu sprechen. Er zählt als solche auf:

„1. Bewegungen, die nicht etwa bloss auf Reflexen oder einfachen Automatismen beruhen, sondern die auf entferntere Ziele gerichtet sind. Sie sind sehr gut koordiniert und gehen fast alle aus einer instinktiven Ueberlegung hervor, die von Sinneseindrücken geleitet werden und ihrem Ziele bewundernswürdig angepasst sind. Wir sprechen hier von zielbewussten Handlungen des Insektenindividuums oder der Insektengemeinschaft von dem ‚Willen' dieser Geschöpfe, der, wenn er auch zweifellos hinter dem der Wirbeltiere zurückbleibt, doch keineswegs in fundamentalem Gegensatz zu letzterem steht".

„2. Ein häufig sehr gutes Gedächtnis für Gegenstände, Oertlichkeiten und fast möchte ich sagen ‚Individuen'". Bienen haben sogar ein deutliches Zeitbewusstsein; man kann sie daran gewöhnen, zu bestimmter Stunde Süssigkeiten aufzusuchen. Ameisen schliessen Freundschaften und Feindschaften auf Grund persönlicher Erfahrungen.

Diese Untersuchungen von Forel werden ergänzt bzw. bestätigt durch die fleissigen Beobachtungen von F. Plateau, Professor der Universität Gent, der speziell die Insekten auf Gedächtnis geprüft hat. Die Insekten besitzen ein Gedächtnis des einige Male zurückgelegten Weges; durch Orientierung lässt sich dies nicht erklären; denn Bienen fliegen in einen Stock, den man an Stelle des früheren gesetzt hat. Hummeln und Bienen nähern sich immer wieder in derselben Zickzackform, in der sie zuerst eine Blume aufgefunden haben; auch dieselben Umwege schlagen sie wieder ein. Es ist wohl auch auf Gedächtnis und Erfahrung zurückzuführen, wenn sich die Insekten erst zur Zeit bei den Pflanzen einstellten, wo diese Honig absondern, gegen 10 Uhr vormittags.

Dagegen glaubt Plateau wie auch Forel den Insekten Gedächtnis für Tatsachen absprechen zu sollen. Er fing Hummeln an Blumen ein und verstümmelte ihnen die Antennen; wieder losgelassen kehrten sie doch an die Stelle ihrer Verwundung zurück; auch ein nochmaliges Einfangen an derselben Stelle schreckte sie nicht von der Wiederkehr zurück. Ebensowenig wenn sie in Netzen daselbst aufgefangen, unter Probiergläser gesetzt, mit karminrotem Pulver bestreut wurden [1]).

Ob dies auf ein mangelndes Gedächtnis zurückgeführt werden muss, dürfte doch diskutierbar sein. Vielleicht war der unangenehme Eindruck, den sie an Ort und Stelle erfahren, nicht so stark, dass er den stärkeren Trieb nach dort gefundener Nahrung paralysieren konnte.

Die Ameisen zeigen nach Forel sogar eine Art „plastischer Urteilskraft, Kombinationskraft, wenigstens in beschränktem Umfang. Wenn man ihnen Hindernisse in den Weg legt, und so die gebahnten Wege eines Automatismus durchkreuzt, wissen sie sich zu helfen, entscheiden sich zwischen zwei Gefahren oder zwei Lösungen einer Schwierigkeit". „Vom Standpunkte des Instinkts und der Intelligenz, richtiger der Vernunft, lassen sich folglich absolute Gegensätze zwischen Instinkt, Wirbeltier und Mensch nicht feststellen".

Dagegen ist zu bemerken, dass den Insekten allerdings ein Wille zukommt, aber solcher ist nur durch sinnliche Erkenntnis geleitet und geht nur auf sinnliche Gegenstände. Der Wille des Menschen geht aber auch auf übersinnliche Güter, die ihm nur von der Vernunft vorgestellt werden können.

Das ist freilich kein fundamentaler Gegensatz, wohl aber ein fundamentaler Unterschied. Das sinnliche Erkennen und Wollen erhebt sich nicht über das Materielle, wohl aber die Vernunfterkenntnis und das darauf beruhende Wollen. Wenn freilich die Insekten auf entferntere Ziele bewundernswürdig hingerichtete, zielbewusste Handlungen ausführten, müsste man ihnen Vernunft, Ueberlegung zuschreiben. Aber ganz gewiss erkennen

[1]) Vgl. Archiv f. d. ges. Psych. 20. Bd. (1911) S. 129.

sie die entfernteren Ziele nicht; wenn sie z. B. ihre Eier an Orten und in Tieren ablegen, wo die Jungen, die Raupen, ihre Nahrung finden, können sie unmöglich davon Kenntnis haben, da das Insekt selbst dieser Nahrung sich nicht bedient. Es weiss doch gewiss auch nichts mehr von seinem Raupenzustande.

Nur auf nähere Ziele richten sie ihre Tätigkeiten, das sind solche, die von den Sinnen erkannt, und von der sinnlichen Urteilskraft als durch die nötigen Bewegungen erreichbar beurteilt werden können. Wenn sie ein Teerring am Baume von der Besteigung desselben hindert, wenden sie das gewöhnliche, ihnen geläufige Mittel an, das Hindernis durch Erdklümpchen zu überbrücken. Dazu ist Vernunfterkenntnis nicht erforderlich.

Dieselbe fordern auch die „Leidenschaften“ und „Affekte“ der Insekten nicht. Forel findet bei den Ameisen neben Hunger und Durst und sexueller Begierde Mut, Treue, Aufopferung, also menschliche Gefühle.

Allerdings bezeichnet die Sprache menschliche und tierische Seelentätigkeiten mit demselben Namen, aber in sich sind sie ebenso wesentlich verschieden wie Verstand und Sinnlichkeit. Die menschlichen Gemütsbewegungen beruhen auf geistiger Erkenntnis, die tierischen lassen sich durch sinnliche Wahrnehmungen und Vorstellungen erklären.

Wie wenig Ueberlegung und menschliche Motive bei der Treue, dem Opfermute der Tiere im Spiele sind, zeigen die Vögel, die mit grösster Sorgfalt ihre Jungen füttern und verteidigen; wenn aber die normale Futterzeit vorüber ist, sie verhungern lassen, falls sie eingesperrt sich keine Nahrung verschaffen können. Katzen pflegen mit der ausgesuchtesten Zärtlichkeit ihre Jungen, sind diese etwas herangewachsen, so können sie ihre Lieblinge nicht mehr leiden, vertreiben sie aus dem Hause, oder verlassen es, wenn die Jungen gepflegt werden.

So hat also Forel einen Beweis für eine wesentliche Gleichartigkeit von menschlichem und tierischem Seelenleben nicht erbracht.

Rezensionen und Referate.

Psychologie.

System der Psychologie. Leitfaden für das Studium der neueren Psychologie. Von Dr. Hermann Dimmler. München 1911, Franz Gais. VII und 133 S. Brosch. 3,80 ℳ.

Der als Dichter und Psycholog bekannte Dr. H. Dimmler legt ein „System der Psychologie" vor, das als „Leitfaden für das Studium der neueren Psychologie" gedacht ist. Damit ist auch der Zweck und die Art des Buches selber näher bestimmt. „Ein Lehrbuch der Psychologie, welches weitere Kreise für die letzte und kostbarste der aufblühenden Wissenschaften gewinnen will, muss an die unmittelbar gegebenen Bedingungen des Lebens anknüpfen. Es muss seinen Schwerpunkt von der historischen Entwicklung auf das Herausschälen reifer Früchte verlegen. Es muss darnach trachten, aus dem Wenn und Aber heraus der bündigen, unmittelbar verwertbaren Formulierung philologischer, mathematischer und naturwissenschaftlicher Werke näher zu kommen". Am Schluss des Buches findet sich ein ausführlicher Hinweis auf die psychologische Literatur. Er verfolgt den Zweck, „die erste Verbindung zu dem ins Grosse angewachsenen Gedankenmaterial der psychologischen Forschung herzustellen".

Dimmlers „System der Psychologie" verrät auf jeder Seite den tüchtig geschulten Psychologen und scharfen Beobachter. Mit diesen Vorzügen verbindet sich eine klare und einfach-edle Darstellungsweise.

In meiner Besprechung greife ich nur die feinsinnigen Ausführungen über das Gefühl heraus, weil ich sie für einen wertvollen Beitrag zur modernen Gefühlspsychologie halte. Die Gefühlslehre wurde lange Zeit von den Philosophen arg vernachlässigt. Aristoteles ist hier an erster Stelle zu nennen. Erst musste Rousseau die Sprache des Gefühls geredet haben, ehe es Tetens wagen konnte, das Gefühl dem Denken und Wollen zu koordinieren. Das einseitige Vernunftinteresse und die antieudämonistische Ethik Kants konnte dem Gefühl nicht gerecht werden. Selbst die Philosophie Herbarts, die doch auf die Psychologie das Hauptgewicht legte, konnte wegen ihrer mechanischen Auffassung des Seelenlebens dem Gefühl nicht recht beikommen. Erst seit Horwicz und Lehmann bemerkt man das sichtlich steigende Interesse für die Psychologie des Gefühls in jedem

Handbuch der Psychologie als auch in den wertvollen Einzeluntersuchungen, welche seit dieser Zeit über diesen Gegenstand erschienen sind. Schon Horwicz hatte den genialen Versuch gemacht, das Gefühl in den Mittelpunkt der psychologischen Betrachtung zu rücken. Das ist nach meinem Dafürhalten auch der einzig richtige Standpunkt. Das Gefühl ist ja nichts Isoliertes in unserem Seelenleben; es ist mit allen unseren seelischen Erlebnissen verwachsen. Der Wichtigkeit des Gefühlslebens trägt denn auch Dr. Dimmler Rechnung, indem er vor allem auf den Zusammenhang des Gefühls mit den übrigen seelischen Erlebnissen hinweist und das Gefühl selbst einer eingehenden Untersuchung unterzieht. „Die Gefühle bilden den Wertinhalt der Seele. Vorstellungen und Wollungen dienen der Erwerbung des Inhaltes". Mit diesen Worten ist die Bedeutung des Gefühls in richtiger und treffender Weise charakterisiert. Die innige Verwachsung der Gefühle mit den übrigen Erlebnissen kommt in dem Satz zum Ausdruck: „Alle seelischen Gebilde besitzen eine Wert- oder Unwertbetonung, welche unmittelbar mit dem betreffenden Gebilde zum Bewusstsein gelangt". Der Verfasser behandelt unter den seelischen Gebilden das Gefühl an erster Stelle. Bei einigen mag das vielleicht Bedenken erregen. Ich halte es jedoch für ganz unbegründet; denn das Gefühl ist ja tatsächlich das erste Gebilde, das in der Seele entsteht. Die Schmerzempfindung, die wir haben, kommt uns nur in Gefühlsform zum Bewusstsein. „Die Gefühle entstehen in der Seele durch einen von diesen Gefühlen selbst verschiedenen Erreger, der zugleich Gegenstand dieser Gefühle ist. Der Erreger ist entweder ein seelischer oder nichtseelischer Gegenstand (Körper)". Durch die Frage nach dem Erreger der Gefühle wird die Einteilung in seelengegenständliche und körpergegenständliche Gefühle gewonnen. Die körpergegenständlichen Gefühle entstehen in der Seele durch die unmittelbare Einwirkung des mit der Seele verbundenen Körpers. Die seelengegenständlichen Gefühle entspringen der Wechselwirkung zwischen seelischen Wesen. Unter den seelengegenständlichen Gefühlserregungen unterscheidet der Verfasser vier Arten: harte und weiche, derbe und edle, oberflächliche und tiefe, leicht- und schwerbewegliche. Hervorgehoben zu werden verdient, dass der Verfasser auf den angebornen und beweglichen Gefühlscharakter aufmerksam macht. „Jedes Seelenwesen bringt eine Gefühlsanlage von ganz bestimmtem Charakter mit zur Welt. Sein ganzes seelengegenständliches Empfinden bewegt sich innerhalb dieser Anlage und tritt dadurch in dauernden Gegensatz zu dem seelengegenständlichen Empfinden anderer Seelenwesen. Neben diesem dauernden angeborenen Gefühlscharakter haben wir einen wechselnden zu unterscheiden, der innerhalb der Grenzen des angeborenen liegt, sich aber innerhalb dieser Grenzen in denselben Gegensätzen bewegt, denen der angeborene Gefühlscharakter unterworfen ist. Der an sich seiner Natur nach hart empfindende Mensch empfindet wechselweise hart und weich, der edel veranlagte Mensch wechselweise derb und edel, der tief veranlagte

oberflächlich und tief usw.“ Ich möchte auch nicht unterlassen, auf die interessanten Ausführungen über den Heilungsprozess der Gefühlsverstimmung hinzuweisen.

Mein Gesamturteil möchte ich in die Worte fassen: Dimmlers „System der Psychologie“ ist ein gediegener Leitfaden für das Studium der neueren Psychologie.

Zangberg (Bayern). **Dr. M. Lechner.**

Die differenzielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen. Von W. Stern. Leipzig 1911, Barth. 11 *M.*

Die experimentelle Psychologie verfolgte bei ihrem ersten Auftreten rein wissenschaftliche Zwecke, sie erstrebte rein theoretische Kenntnisse, suchte durch exaktere Beobachtungen mit Hilfe des der Naturwissenschaft entlehnten Experiments tiefer in das Seelenleben einzudringen und die allgemeinen Gesetze einer Durchschnittspsyche festzustellen. Sobald aber einige wertvolle Resultate erzielt waren, zeigte sich, dass dieselben auch sehr wichtige Bedeutung für das Leben haben konnten. Eminent praktisch sind die Experimente über das Gedächtnis, über Ermüdung, und es war insbesondere die Pädagogik, welche daraus Nutzen für Unterricht und Erziehung zu ziehen suchte. Seitdem aber haben noch andere grosse Gebiete, wie Gerichts- und Kriminalwesen, Hygiene, Pathologie usw., den Einfluss der exakten Psychologie erfahren.

Bei dieser Anwendung auf das konkrete Leben darf die Untersuchung aber nicht bei allgemeinen Gesetzen, nach denen etwa eines Durchschnittsmenschen Seelenleben verläuft, stehen bleiben, es müssen die Variationen des Menschentypus berücksichtigt werden. Zu deren Berücksichtigung wurde freilich schon die theoretische Psychologie bei ihren Experimenten hingedrängt, denn es ergaben sich vielfach Abweichungen von dem regelmässigen Verlauf, die anfangs einfach als Ausnahmen von der Regel hingenommen werden mussten, bei genauerem Zusehen aber auch eine Gesetzmässigkeit aufweisen, die zur Aufstellung von Typen führte, wie z. B. des visuellen, auditorischen, motorischen Typus der Vorstellungsweise.

Damit war der Anfang einer „Differenziellen Psychologie“ gegeben, die dann in Deutschland hauptsächlich durch W. Stern weiter ausgebildet wurde, der auch speziellere Gebiete, insbesondere die Psychologie des Kindes, worüber wir wiederholt im Jahrbuch berichtet haben, mit bestem Erfolge bearbeitet hat, wie denn überhaupt seine psychologischen Bestrebungen auf das Praktische gerichtet sind. In Verbindung mit O. Lipmann gibt er eine „Zeitschrift für angewandte Psychologie“ heraus.

Schon im Jahre 1900 veröffentlichte er eine Schrift „Ueber Psychologie der individuellen Differenzen (Ideen zu einer differenziellen Psychologie)“, von der wir s. Z. ein ausführliches Referat im Phil. Jahrb. gaben. Eine neue Auflage des Werkes, welche der Verleger wünschte, hielt er nicht für geraten, sondern setzte an deren Stelle die gegenwärtige Schrift, denn „die differenziell-psychologische Arbeit hatte inzwischen solche Fortschritte gemacht

und einen derartigen Umfang angenommen, dass ihr mit Ideen, Hinweisen und Programmen nicht mehr gedient sein konnte. Was sie nunmehr brauchte, war ihre Grundlegung als wissenschaftliche Disziplin. Es musste versucht werden, in das wildwuchernde Dickicht von Gesichtspunkten und Methoden Klärung und Uebersicht zu bringen, kritisch das Brauchbare vom Unbrauchbaren zu sondern, die speziellen Aufgaben und Verfahrungsweisen der jungen Wissenschaft gegen die der anderen psychologischen Gebiete abzugrenzen ... Aus dem alten Buche ist in dieses — mit Ausnahme der Bruchstücke weniger Seiten — nichts übergegangen. Auch die Disposition ist eine ganz andere geworden. Die Methodik und die allgemeinen Problemstellungen bilden nun den eigentlichen Gegenstand des ganzen Buches; der erste Hauptteil enthält die Methoden zur Feststellung des psychologischen Materials (Ich-, Nah- und Fernmethoden), der zweite Hauptteil die Lehre von den psychologischen Verschiedenheiten (Variationen und Korrelationen), der dritte die Lehre von den Individualitäten (Psychographie und Komparationslehre)".

Von einer ausführlicheren Darstellung einzelner Gebiete ist nunmehr abgesehen worden, denn dieselben sind doch noch nicht hinreichend bearbeitet. Es müssen noch mehr Monographien über Gedächtnis, Intelligenz, Talente, Temperamente, Charaktere die Aufmerksamkeits- und Anschauungstypen, über die Psychologie der Frau, des Künstlers, des Verbrechers, welche alle in das Gebiet der differenziellen Psychologie fallen, einer systematischen Darstellung vorarbeiten.

Dies genüge für einen vorläufigen Hinweis auf das interessante Werk, wir werden noch einmal ausführlicher auf dasselbe zurückkommen.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Sozial-Ethik.

Ethica socialis, seu Sociologia. Von Dr. Joseph Kachnik. Olmütz 1909, Promberger. 287 S. gr. 8°. *Kr.* 6,60.

Das Werk bietet die Hauptfragen der sozialen Ethik, insbesondere die, welche für die Gegenwart besondere Bedeutung haben. Aus akademischen moraltheologischen Vorlesungen entstanden, ist es seiner ganzen Anlage nach auch in erster Linie für Theologiestudenten und Priester berechnet.

In der Einleitung behandelt der Vf. den Begriff der Soziologie, und der Gesellschaft im allgemeinen. Es wird dann in 4 Kapiteln gehandelt: De societate domestica et civili, de labore et mercede operae, de socialismo et dominio privato, de liberalismo oeconomico et classium seu statuum societatis organisatione. Die Inhaltsangabe zeigt, dass in der Tat aktuelle Fragen berührt werden. Die Brauchbarkeit des Werkes wird dadurch nicht unbedeutend gehoben, dass überall nicht bloss die ethischen Grundsätze dargelegt, sondern auch die sozialpolitischen Mittel erörtert werden, die zu einer Besserung der sozialen Verhältnisse geeignet erscheinen.

Im einzelnen möchte ich von dem Inhalte folgendes hervorheben, was für die Kämpfe der Gegenwart von besonderer Bedeutung ist. S. 136 wird die Berechtigung eines Familienlohnes dargetan. S. 139 ff. wird der Streik in der herkömmlichen Weise behandelt. Auch der sogenannte Meliorationsstreik wird als berechtigt anerkannt; nur darf er nicht auf Kontraktbruch beruhen; auch muss den Arbeitswilligen volle Freiheit gelassen werden, die Arbeit fortzusetzen. S. 231 ff. wird die moderne Arbeiterfrage behandelt. Vf. vertritt hier auch das Koalitionsrecht der Arbeiter nach Berufen in Gewerkvereinen und sagt über derartige Verbände in Deutschland: In Germania eiusmodi associationes tum interconfessionales tum christianae sunt. Wenn auch damit die Gewerkschaften in Deutschland nicht vollständig richtig und nicht hinreichend gekennzeichnet sind, so wird doch die sittliche Berechtigung der interkonfessionellen christlichen Gewerkschaften anerkannt, weil nichts gegen sie eingewandt wird.

Unter der angegebenen deutschen Literatur vermisse ich besonders das vortreffliche Werk Retzbachs, „Leitfaden der sozialen Praxis", das in seiner letzten Auflage die neuesten Aenderungen der deutschen Sozialgesetzgebung bereits berücksichtigt hat.

Fulda. **Prof. Dr. V. Thielemann.**

Religionswissenschaft.

Handbuch der Apologetik als der wissenschaftlichen Begründung einer gläubigen Weltanschauung. Von Dr. Philipp Kneib, o. ö. Prof. der Apologetik an der Julius-Maximilians-Universität zu Würzburg. Paderborn 1912, Ferdinand Schöningh. XIII, 850 Seiten.

Ein gewaltiges Material ist hier zur Darstellung gelangt, geordnet nach den zwei grossen Gesichtspunkten: Gott und Geist (1—239) und: Der Menschengeist und die Offenbarung (240—803), und zerlegt in sieben Abschnitte, von denen zwei auf den ersten Teil (1—239) und fünf auf den zweiten Teil (240—803) entfallen.

In den den ersten Teil bildenden beiden ersten Abschnitten, denen eine Einleitung über die Religion und ihre Entstehung (1 - 14) vorausgeht, werden die Beweise für das Dasein Gottes und für die Substanzialität, Willensfreiheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele dargelegt.

Die Gottesbeweise werden in kosmologische und psychologische eingeteilt, von den ersteren werden herangezogen der Kontingenzbeweis. der Beweis aus der Ursächlichkeit, aus der Gesetzmässigkeit und aus der Zielstrebigkeit der Welt; die letzteren werden zergliedert in den Beweis aus dem vorstellenden Bewusstsein, aus dem Denken, aus der sittlichen Anlage und Verpflichtung, aus der Hoffnung auf innere und äussere Vollendung,

Ein Anhang zu den Gottesbeweisen behandelt die Persönlichkeit Gottes und den Monismus des Geistes. Es weht durch die hier in Betracht kommenden Ausführungen etwas von dem idealistischen Geistesfluge Schells, der sich mit Vorliebe den ideellen Seiten der betreffenden Fragen zuwendet und die Lösungen aus den Forderungen, Anlagen und Gesetzen des „Geistes" heraus zu geben liebt. Doch sind Kneibs Ausführungen durchweg knapper, klarer und greifbarer als Schells Gedankengänge. Ueber dieser Vorliebe zum Geisthaften scheinen mir einige Gegenstände von Bedeutung zu kurz gekommen zu sein, so vor allem die Frage über die Entstehung der Religion, die heute im Vordergrunde des religionswissenschaftlichen Interesses steht und die auch auf katholischer Seite neuerdings grosse Beachtung gefunden hat, es sei nur an die einschlägigen Arbeiten von Schneider, Pesch, Gutberlet, Le Roy und Schmidt erinnert. — Auch die Frage nach dem Ursprung der sei es atomistisch, sei es dynamistisch bzw. energetisch gedachten Materie und der Nachweis ihres unbedingten Nicht-Aussichseins in jeder Hinsicht, die zu einer der Kernfragen der Theodicee geworden ist, ist bei der Entwicklung des Kontingenzbeweises und bei der Zurückweisung des materialistischen Monismus Ostwalds und Haeckels meines Erachtens nicht befriedigend genug behandelt worden. — Vielleicht dürfte der Name „Beweis aus der Ursächlichkeit" für den zweiten von den dargelegten Gottesbeweisen nicht ganz glücklich gewählt sein, da ja alle Gottesbeweise, selbst die psychologischen und ideellen, letzthin „Ursächlichkeitsbeweise" sind. Denn nur von Wirkungen oder gewirkten Tatbeständen, Anlagen u. dgl. kann ich auf ein existierendes höchstes Wesen schliessen, was die gesunde Theodicee gegen Anselms und Descartes' rein ideologische Gottesbeweise von jeher mit Entschiedenheit betont hat.

Auch im zweiten Abschnitt „Der Geist" macht sich der ideale Zug, der den Verfasser auszeichnet, in seiner Licht- und Schattenseite geltend. Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele (aus dem Seinstrieb, aus dem Trieb nach vollendetem Glück, aus dem allgemeinen Verlangen nach Wahrheitserkenntnis, aus der allgemeinen Anlage zur Sittlichkeit und dem allgemein herrschenden Rechtsgefühl, ex consensu omnium, Anhang: ein sogenannter empirischer Beweis für die Unsterblichkeit) werden nämlich mit sichtlicher Vorliebe und vielseitiger Beleuchtung dargelegt, während die Beweise für die Existenz, Geistigkeit und Substanzialität der Seele, auf denen die Unsterblichkeit der Seele philosophisch betrachtet letzthin ruht, wohl zu knapp gegeben sind.

Der zweite Teil ist überschrieben: Der Menschengeist und die Offenbarung. Ich möchte glauben, dass die Einbeziehung des Menschengeistes hier mehr aus formellen, denn aus sachlichen Gründen gerechtfertigt ist; formell nimmt es sich gut aus, wenn auch im zweiten Teile Gott (der Offenbarende) und Geist wieder, wie im ersten Teile, die

grossen Darstellungszentren sind. Indes ist diese Gegenüberstellung in den sachlichen Ausführungen selber nicht durchgeführt worden, und so wäre es wohl besser gewesen, den Stoff des zweiten Teiles in der herkömmlichen Weise bloss um die „Offenbarung" zu gruppieren. Dieser zweite Teil bietet eine Fülle von Darlegungen, die man in solcher Ausführlichkeit in den bekannten Lehrbüchern der Apologetik nicht finden wird. Es sind das besonders die Ausführungen des zweiten Abschnittes: Die Offenbarung des Alten Testamentes, und jener Teil der Ausführungen des vierten Abschnittes, wo der Verf. sich mit der Bestreitung der geistigen Gesundheit Jesu auseinandersetzt. Diesen sehr dankenswerten Erweiterungen der herkömmlichen Apologetik gegenüber sind der erste Abschnitt des zweiten Teiles, der vom Begriffe, der Angemessenheit und Erkennbarkeit der Offenbarung, ferner vom Wunder und der Weissagung als den Erkennungszeichen der Offenbarung handelt, sowie der dritte Abschnitt des zweiten Teiles, insbesondere die Frage der Echtheit und Glaubwürdigkeit der Evangelien, nicht so behandelt worden, wie es die Bedeutung dieser Materien meines Erachtens forderte. Wunder und Weissagungen sind und bleiben für die katholische Apologetik die ersten und wichtigsten motiva credibilitatis, und um die Glaubwürdigkeit der Evangelien tobt heute der Kampf heftiger denn je, insbesondere auch auf dem literargeschichtlichen und religionswissenschaftlichen Boden.

Die Stellung, die der Verf. in jenen Fragen einnimmt, die noch im Flusse sind bzw. selbst im katholischen Lager verschiedene Lösungen finden (ich denke da vor allem an den zweiten und dritten Abschnitt des zweiten Teiles), wird selbstverständlich nicht jedem Kritiker überall zusagen, wird aber im grossen Ganzen zweifellos als sachkundige und sehr beachtenswerte bezeichnet werden müssen.

Für die sicher bald eintretende Neuauflage dürfte, für die Zwecke der Studierenden, im allgemeinen eine vertieftere und distinktere philosophische Klarlegung der einzelnen Beweisunterlagen und der einzelnen Beweismomente sowie der Hauptbegriffe anzustreben und die logische Abfolge und Verknüpfung der einzelnen Darlegungen mehr herauszustellen sein.

Kneibs Apologetik ist vorteilhaft gekennzeichnet durch die hohe, ideale Auffassung des Gesamtgegenstandes, durch die vielseitige, immer geistvolle Beleuchtung der einzelnen Fragen und durch die Fülle des bearbeiteten Materials, wobei namentlich auch die neuesten Fragen, Probleme und Strömungen eingehende Berücksichtigung gefunden haben,

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

Die Religion der Naturvölker. Von Msgr. A. Le Roy, Bischof von Alinda, Generaloberer der Väter vom Heiligen Geist. Von der französischen Akademie preisgekröntes Werk. Autorisierte Uebersetzung aus dem Französischen von G. Klerlein, Pfarrer. XV, 551 Seiten. Rixheim i. E. 1911, Druck und Kommissionsverlag von Sutter & Co.

Der Verfasser des vorliegenden Werkes, seit 1907 Professor der Religionsgeschichte an dem *Institut catholique* zu Paris, begann seine Laufbahn als Missionar in Afrika im Jahre 1877 an der Ostküste. An dieser damals von Weissen wenig gekannten Küste, in Bagamoyo, hatte er Gelegenheit, Vertreter aller Bantustämme bei den Karawanenzügen nach der Küste vorbeiziehen zu sehen, von den Baganda des Viktoria-Njansa bis zu den Wa-jao am Njassa, bis zu den Manjema des oberen Kongo und den entlegenen Bewohnern des Katanga. Zudem verpflichtete ihn seine Amtstätigkeit bis 1893 zu zahlreichen Reisen und zu mehr oder minder langem Aufenthalt in den Gebieten vom Somalilande bis zum Mozambique, vom Laufe des Tana bis zum Felsengebirge des Kilimandscharo, von den Inseln Sansibar, Pemba und Mombasa bis zu den Massai-Ebenen und den Bergen von Taita, Pare, Nguru, U-sam-bara und U-ruguru. Im Jahre 1893 musste er an die entgegengesetzte Küste nach Gabun, „wo im Schatten des grossen Waldes am Aequator, am Ufer der Flüsse und Seen oder an den Säumen der sonnenumfluteten Ebenen andere schwarze Negerstämme sich lagern, die in gewisser Hinsicht viel Gemeinsames aufweisen, aber doch so verschieden sind in ihrem Aeusseren, in ihren Gewohnheiten und Sprachen, so interessant und seltsam zu studieren“ (VIII f.). Ein zwanzigjähriges Studium (1877—1896) an Ort und Stelle ging somit der Abfassung dieses Buches voraus (41).

Zum Gegenstande seiner Forschungen hat der Vf. die Religion der über einen grossen Teil Afrikas, von einem Ozean zum anderen, vom oberen Nil und dem Tschad bis zum Oranjefluss verbreiteten Bantustämme und der unter den Bantu lebenden „Negrillen“, der afrikanischen „Pygmäen“, gemacht. Der Titel „Die Religion der Naturvölker“ ist darum etwas zu weit gefasst, findet aber darin seine Berechtigung, dass — wie der Verf. S. 55 bemerkt — er das bei den Bantu und Negrillen gesammelte Material mit dem anderer, ähnlicher Völker der heutigen oder längst vergangenen Zeit vergleicht und daraus auf die Religion aller Naturvölker Schlüsse zieht.

Ueber die zu beachtende und von ihm eingehaltene Forschungsmethode hat der Verf. Grundsätze aufgestellt, die allgemeine Zustimmung finden werden: Keine Beweise a priori, sondern engster Anschluss an die Quellen! Als solche Quellen bezeichnet der Verf.: Das mündliche Zeugnis der Naturvölker, die einheimischen Sprachen, die verschiedenen direkt oder indirekt religiösen Uebungen, die hl. Texte (rituelle Formeln, heilige

Gesänge, Legenden und Mythologien). Eine scharfe Scheidung nimmt der Verf. vor zwischen der Religion einerseits und den Nachäffungen derselben, Aberglaube, Mythologie und Magie, andererseits. So stellt sich ihm denn der Plan und Geist seiner Studie folgendermassen dar: „Wir werden in ernster und loyaler Weise die Negrillen und Bantu studieren, wobei wir der Kontrolle unserer Gegner nicht etwa ausweichen, sondern dieselbe verlangen. Wir werden die Gesamtheit der religiösen Anschauungen, der Moral und des Kultus darstellen, ohne etwa eine weise und geschickte Auswahl von nur passenden Tatsachen zu treffen; ebensowenig werden wir fragmentarische Nachrichten, die da und dort in unzusammenhängender Weise gesammelt werden, zu Theorien gruppieren. Wir werden uns vielmehr einer ganz persönlichen und direkten Erforschung der erwähnten Naturvölker, die wir gekannt und in deren Mitte wir gelebt haben, unterziehen" (55). So richtig im allgemeinen diese methodischen Grundsätze sind, von denen das erste Kapitel: „Die Wissenschaft der Religionsgeschichte in ihrer Anwendung auf die Naturvölker" handelt, so sehr hätten sie dennoch einer wissenschaftlicheren Vertiefung bedurft, das Buch hätte dadurch an wissenschaftlichem Wert noch gewonnen. Auch sonst in der Arbeit macht sich hier und da der Mangel einer streng wissenschaftlich-methodischen Schulung des Verfs. bemerkbar, wiewohl seine Erudition und Literaturkenntnis eine hervorragende ist, und sein scharfsinniges und geistreiches Urteil hervorsticht.

Das Schlussresultat, zu dem der Verfasser auf grund seiner Untersuchungen — der Naturmensch und die Natur (2. Kapitel), der Naturmensch und die Familie (3. Kapitel), der Glaube, die unsichtbare Welt, die Seele, die Manen, die Geister und Gott (4. Kapitel), die Moral (5. Kapitel), der Kultus (6. Kapitel), die Magie (7. Kapitel), Vergleich der Religionen der Naturvölker (8. Kapitel), Schlussfolgerungen — gelangt, ist folgendes: „In dieser bedeutsamen Frage weist uns alles darauf hin, als ob das Menschengeschlecht, das von einem gemeinsamen Orte aus, an dem es aufgetreten, sich zu einer Zeit zerstreute, welche die Wissenschaft genau zu bestimmen ausserstande ist, in den Besitz eines Kernes religiöser und moralischer Wahrheiten mit den Elementen eines Kultus gelangt sei, dass dieses alles in der Natur des Menschen selbst Wurzel fasste, sich in derselben erhielt mit der Familie, sich entfaltete mit der Gesellschaft und nach und nach — je nach der jeder Rasse eigentümlichen Mentalität, je nach den intellektuellen Anlagen und den besonderen Lebensbedingungen — diese äusserlich verschiedenen, wesentlich aber identischen Formen annahm, die wir Religionen nennen, Religionen, denen sich überall und von Anfang an die Mythen, die abergläubischen Bräuche und die Magien beigesellten, welche sie verschlechterten und entstellten, indem sie dieselben von ihrem Objekte ablenkten" (513 f.). Durch die vorliegenden Untersuchungen werden die Feststellungen Schneiders, „Die Naturvölker" 1885, und „Die Religion der

afrikanischen Naturvölker“ 1891, sowie Ch. Peschs „Gott und Götter“ 1890, und „Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Altertums“ 1886 – 1888, bestätigt, aber auch in ganz wesentlicher Weise fortgeführt und erweitert, weshalb die vorliegende Studie als ein sehr verdienstlicher und höchst beachtenswerter Beitrag zur Religionswissenschaft anzusehen ist.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

Geschichte der Philosophie.

Der ethische Gehalt des Gorgias. Inaugural-Dissertation von Elisabeth Thiel. Breslau 1911, Druck von H. Fleischmann. 90 S. 8°.

Nach einer orientierenden und grundlegenden Einleitung über den Zusammenhang und die Absicht der platonischen Dialoge folgt die eigentliche Abhandlung mit dem Ergebnisse, dass der Gorgias die Lehre von dem Lebensziele und dem Wege zu ihm vorträgt und einschärft, zunächst als Ansicht des Sokrates, weiterhin aber auch im wesentlichen als die des Plato selbst. Der Streit um die Redekunst im Anfang des Dialogs hat keine selbständige Bedeutung, er bereitet das Thema vor: sie soll nicht ausschliesslich, wie Gorgias und Polus wollen, zum Besitze der Macht verhelfen; denn darin liegt die Aufgabe des Menschen nicht, und soll nicht durch verbotene Mittel wirken; denn jedes Unrecht schädigt seinen Urheber. Die Aufgabe des Menschen ist die Läuterung, Bildung und Veredlung der Seele. Sie wird am sichersten gelöst durch Pflege des beschaulichen Lebens und Fernhaltung von den eitlen Geschäften der Welt. Nichts bringt die Seele so in Schaden als Sünde und Schuld. Die Sünde trägt ihre Strafe, die Tugend ihren Lohn in sich selbst. Das böse Gewissen raubt den Frieden, das gute Gewissen bringt und befestigt ihn. „Dieses innere Gericht“, meint die Verfasserin, „das sich am Bösen vollzieht, dieser innere Lohn, den das Gute mit sich bringt, wird am Schluss des Gorgias in mythischer Form als ein im Jenseits nach dem Abschluss des irdischen Lebens sich vollziehendes Gericht dargestellt. Dieser Mythus ist zu verstehen als eine andere Ausdrucksform, als Mittel der Verdeutlichung eben desselben Gedankenganges, der den eigentlichen Inhalt des Dialogs bildet“ (86).

Wir wünschen der Verfasserin zu dieser schönen Arbeit aufrichtig Glück. Ihr hoher sittlicher Ernst, ihr Fleiss, ihre Belesenheit und die Gewandtheit und Klarheit ihrer Darstellung verdienen alles Lob.

Um auch einige kritische Bemerkungen zu machen, so glaube ich, dass die anderen Auffassungen des Gorgias, von denen die Autorin redet, nicht immer so weit, als es nach ihr scheinen könnte, von ihrer eigenen abweichen. In Bezug auf den Streit über die platonische Ideenlehre fasst sie die Wirklichkeit, die den Ideen zukommen soll, als Wahrheit und stellt sich damit auf den Standpunkt derer, die von der Subsistenz der Ideen nichts wissen wollen. Natorp mag vielleicht Tadel verdienen,

dass er in den Ideen Regeln erblickt; hätte er Gedanken gesagt, so träfe ihn meines Erachtens ein Tadel nicht. Wenn Verfasserin meint, die „Wirklichkeit" der Ideen sei vom Dasein der konkreten Dinge abhängig, so möchte sie darin irren. Der Tadel, den Konstantin Ritter S. 66 erfährt, ist wohl unbegründet. Wenn er S. 408 seines „Platon" im Gegensatz zu den Kantianern und ihrer Versteifung auf den kategorischen Imperativ der Pflicht einer eudämonistischen Ethik das Wort zu reden scheint, so sagt er doch eigentlich dort nur, dass man einem Menschen seine Lebensaufgabe immer am verständlichsten machen könne, wenn man von der Untersuchung ausgehe, was sein Glück (εὐδαιμονία) ausmache. Das steht mit der Lehre Platos wohl nicht im Widerspruche. Hiermit hängt zusammen, dass nach unserer Verfasserin Sokrates im Gorgias nicht ernstlich reden soll, wenn er die Lust als das Gute und den Zweck des Menschen bezeichnet und daraus argumentiert. Wenn man die Lust in dem allgemeineren Sinne des Zusagenden, Erfreulichen, Genussreichen, Seligen versteht, so kann Sokrates mit Plato sie ganz wohl als das menschliche Endziel betrachtet haben. Aristoteles wenigstens hält es so, dessen Lehre nach der Versicherung der Autorin S. 85 hier mit der platonischen zusammenfällt.

Köln-Lindenthal. **Dr. Rolfes.**

Aristote. Traductions et Études. Collection publiée par l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain. **La métaphysique.** Livre Ier. Traduction et commentaire par Gaston Colle. Louvain, Instit. sup. d. Phil. 1912. VI et p. 38 (traduction) und 172 (commentaire). 5 *Frcs.*

Das neue literarische Unternehmen, dessen erste Veröffentlichung wir vor uns haben, muss als ein Ereignis betrachtet und im Interesse eines wahrhaft erspriesslichen Betriebes der philosophischen Wissenschaft auf das freudigste begrüsst werden.

Die einzelnen Bände der Sammlung sollen ausser der französischen Uebersetzung — der griechische Text selbst wird nicht beigedruckt — je einen Kommentar mit Studien zum Texte und zur Doktrin des Aristoteles enthalten. Auf dem Umschlag werden als in der Vorbereitung begriffen bezeichnet: die Physik von A. Mansion, die Ethik von A. Pelzer, und die Politik von M. Defourny.

In Bezug auf den vorliegenden Band bemerkt Déploige in der Vorrede: „Die Uebersetzung des Anfangsbuches der Metaphysik, das Werk von Gaston Colle, ist die Frucht einer langen und gewissenhaften Arbeit, die sich auf die alten Kommentare und die besten zeitgenössischen Werke stützt; die beigegebenen Noten verfolgen den Zweck, vor allem das unmittelbare Verständnis des Textes zu vermitteln. Sie wird in reichem Masse den Zutritt zu einem wesentlichen Werke des Aristoteles erleichtern und Herrn Colle den Dank dər Freunde der Philosophie eintragen. Das

wird der beste Lohn für eine Arbeit sein, die so schwierig und eben darum auch so verdienstlich ist, dass wir es kaum eigens hervorzuheben brauchen".

Dieses günstige Urteil kann ich nach dem Eindruck, den der erste Band der Arbeit Colles auf mich macht, unterschreiben. Die literarischen Hilfsmittel sind in ihr reichlich berücksichtigt und verwertet. Der Kommentar von Alexander und von Asklepius nach der Ausgabe von Hayduck wird oft angezogen, ebenso der von Bonitz, vor allem aber der von Thomas von Aquin, mitunter auch die Paraphrase von Maurus. Der deutsche Kommentar mit Uebersetzung von Schwegler und die neuesten deutschen Uebersetzungen werden von dem französischen Schriftsteller naturgemäss wenig oder gar nicht benutzt. Mit Erudition und Geschick und meistens, so weit ich sehe, mit Erfolg sucht er überall die Bedeutung wichtiger Begriffe zu bestimmen, den Sinn und Zusammenhang des Textes selbst, grossenteils mit Verzicht auf Schlussfolgerungen für das aristotelische Lehrsystem im ganzen, zu erklären, und abweichende Bestimmungen und Auslegungen zn widerlegen. Auch auf die Textkritik hat er sein Augenmerk.

Wenn ich nun trotz dieser Vorzüge, die ich freudig anerkenne, im folgenden eine Reihe kritischer Bemerkungen bringe und Einzelheiten in der Uebersetzung und Erklärung ablehne, so geschieht es wegen des grossen und freundschaftlichen Interesses, das ich an der ganzen, so überaus wichtigen Publikation, wie an der Arbeit unseres Autors, nehme, und in der Hoffnung, dazu beizutragen, dass die folgenden Erscheinungen desto höhere Vollendung gewinnen. Wer einigermassen die Schwierigkeiten kennt, die ein Unternehmen wie das vorliegende in sich schliesst, und die Leichtigkeit, mit der sich in diese Arbeiten, selbst nach vieljähriger Beschäftigung mit Aristoteles, Versehen einschleichen, der wird begreifen, dass die Reputation des Autors durch solche kritische Ausstellungen nicht berührt wird.

Mir will zuerst bedünken, dass sich der Vf. etwas viel bei den griechischen Kommentatoren, besonders Alexander, aufhält, und zustimmend oder ablehnend ihre Worte bringt, zum Glück in französischer Uebersetzung. Bei wichtigen und zweifelhaften Stellen mögen sie schon angezogen werden, aber auch dann für die Regel, ohne dass ihr Wortlaut vorgelegt wird, was schon die Raumersparnis verbietet. Wo soll es hinaus, wenn die folgenden Bücher der Metaphysik in derselben Ausführlichkeit behandelt werden, wie das erste? Aus Rücksicht auf den Raum sollten die griechischen Ausleger, wie andere Autoren, auch dann, für gewöhnlich, nicht erwähnt oder doch nicht nach dem Wortlaut angeführt werden, wenn es nur zur Abweisung ihrer Meinung geschieht. Genügt es in solchen Fällen nicht, einfach die richtige Uebertragung und Erklärung hinzusetzen? Ueber die Autorität der griechischen Kommentatoren habe ich schon einige Bemerkungen in meiner Einleitung zur Uebersetzung von *περὶ ψυχῆς*, S. XVI und XLX ff., gemacht, wo man sie nachlesen möge. Man wolle aber meine dortigen Worte nicht so verstehen, als hielte ich es mit einem wissenschaftlichen

Verfahren für vereinbar, wenn man sich als Interpret des Aristoteles um seine griechischen Ausleger nicht bekümmerte. Ausser allem anderen spricht hiergegen schon die Erwägung, dass sie noch im Besitze von aristotelischen Schriften waren, die uns jetzt verloren sind, wie auch von Schriften seiner unmittelbaren Schüler, des Theophrast und Eudemus, die uns nicht mehr vorliegen.

Auch sonst ist der Vf. etwas umständlich. Was z. B. Aristoteles gleich in den ersten Absätzen von *Met.* I, 1 ziemlich einfach und verständlich über Erfahrung und Kunst und über die Erfahrung der Tiere sagt, und auch Thomas klar und einfach erläutert, veranlasst ihn zu einer fast 5 Seiten langen Reihe von Erklärungen, die nicht einmal ganz einwandfrei sind. Auf die Frage, ob in dem Text 2, 982 a 8 f. das *μᾶλλον* zu lehrhaft oder dem Sinne nach auch zu „die Ursachen erforschend" gehört, verwendet er ungefähr 2 Seiten. Die Frage ist aber eigentlich keine, da jedes Lehren im Lehren der Ursachen besteht, wie jedes Wissen in ihrem Wissen — man vergleiche Thomas zur Stelle —, und darum lehrhafter nur die Wissenschaft sein kann, die in höherem Sinne die Ursachen lehrt als die anderen. Man könnte meinen, dass auch folgendes hierher gehörte. Zu der Parenthese im 1. Satz des 3. Kapitels: „dann behaupten wir etwas zu wissen, wenn wir die erste Ursache zu kennen meinen", stellt er eine Untersuchung von 7 Seiten an, um zu dem falschen Schlusse zu gelangen, dass sie interpoliert ist. Aber dem ist nicht so. Der Verfasser ist nur durch die bei Aristoteles bekannte kurze und darum dunkle Ausdrucksweise verhindert worden, den wahren Sinn der Worte zu erkennen, und hat so in formell mustergültiger Weise ein Vollmass von Scharfsinn und Sorgfalt aufgeboten, um das, was er als einzig möglichen Sinn der Stelle ansehen zu müssen glaubte, als unmöglich und widerspruchsvoll zu erweisen. Wir begnügen uns zum Beweise dessen, die Bedeutung des Textes in einer Paraphrase vorzulegen. „Es ist also offenbar, dass es hier gilt, eine Wissenschaft der absolut ursprünglichen und ersten Ursachen zu gewinnen — denn dann behaupten wir in jeder Wissenschaft etwas zu wissen, wenn wir die erste Ursache des Dinges als Objekt der speziellen Wissenschaft zu kennen meinen. Also haben wir zu sehen, wie es mit den letzten und höchsten Ursachen aller Dinge bestellt ist, und haben dabei, um methodisch zu verfahren, die Ursachen nach ihren höchsten vier Gattungen zu unterscheiden, das um so mehr, da manche keine andere Ursache als die Materie angenommen haben". Wir tadeln also den Verfasser, von seinem Standpunkt, ob der auf diese Stelle verwandten Sorgfalt nicht. Dagegen müssen wir ihm die Beanstandung des Textes als einen Irrtum anrechnen und überhaupt bemerken, dass er in der Kritik der überlieferten Lesarten, verführt durch philologische Vorbilder, hier und da zu weit geht. Wir werden das noch im folgenden an einigen Fällen erhärten. Hier gestatte man noch die Bemerkung, dass die vom Vf. in der gedachten Stelle

nach ihrem weiteren Umfang gefundene Schwierigkeit methodologischer Art, ob die Untersuchung über die Ursachen im **1.** Buch der Metaphysik metaphysischer oder physischer Natur ist, sich in folgende Fassung bringen lässt: was haben Materie und Form, die nur Ursachen der körperlichen Dinge sind und darum unter die Physik fallen, mit der Metaphysik zu tun, die die Ursachen des Seienden als solchen betrachtet? Die Lösung liegt in den letzten Worten unserer obigen paraphrasierenden Uebertragung.

Mein letztes Gravamen, oder vielmehr nur ein Desideratum, in Bezug auf die Arbeit betrifft den Umstand, dass sie die Gelegenheiten verabsäumt, die Aussprüche des Aristoteles mit dem Ganzen seiner Weltanschauung in Zusammenhang zu bringen. Ich habe schon vorhin bemerkt, dass sie die Texte für sich unter Verzicht auf Schlussfolgerungen für das System zu erklären sucht. So wird im ersten Satze der Metaphysik: „alle Menschen haben von Natur ein Verlangen nach Wissen", auch die Möglichkeit der Metaphysik zu verstehen gegeben. Denn wie St. Thomas im Kommentar zu dieser Stelle bemerkt: „Aristoteles stellt diesen Satz auf, um zu zeigen, dass es nicht eitel ist, eine Wissenschaft nach Art der Metaphysik, die zu nichts weiterem nutze ist, zu suchen, da das natürliche Verlangen nicht eitel sein kann". Darum wird auch II, 2 nachgewiesen, dass es in jeder Gattung von Ursachen eine letzte und höchste gibt, auf deren Erkenntnis die Metaphysik ausgeht. Unser Vf. kommt vielleicht schon darum zu einer solchen Deduktion nicht, weil er den Terminus Wissen anders auffasst, wie wir noch sehen werden: als Erkenntnis überhaupt. — 2, 983 a 7 ff. wird Gott gewissermassen als der grösste Philosoph bezeichnet. Welche Folgerungen daraus gezogen werden können, habe ich in meiner Uebersetzung der *Metaphysik* Anm. I, 7 angedeutet, wo man nachsehen möge. Colle hat für die Stelle in ihrem ganzen Umfang nur die Bemerkung: „Gott gilt für ein Prinzip, und folglich hat die Wissenschaft der ersten Prinzipien an der Gotteserkenntnis ihr Objekt". — Für die Stelle 3, 983 b 8 ff., wo den alten Philosophen vorgerückt wird, dass sie das substanziale Werden und die substanziale Form nicht gekannt haben, hat Colle sehr à propos einen Text aus Alexander hingesetzt, worin es heisst, dass die Alten aus dem Urstoff einen Körper in actu und nicht in potentia gemacht haben. Er unterlässt es aber, mit einigen Worten auf die schwer verständliche und weittragende Bedeutung des Begriffes Körper in Möglichkeit einzugehen. Davon, dass der Begriff des Urstoffes als eines Körpers in Möglichkeit seine Erschaffenheit fordert, da etwas, was nicht für sich sein kann, auch nicht aus sich sein kann, will ich gar nicht reden. Man mag mir nun entgegenhalten, es stehe bei dem Verfasser, sich seinen Zweck selbst zu setzen, und so müsse es auch Colle unbenommen sein, sich mit der Feststellung des unmittelbaren Sinnes des Aristoteles zu begnügen. Ich widerspreche dem nicht, meine aber, dass uns Aristoteles wegen seiner Weltanschauung interessiert, und dass auch die Darstellung seiner Gedanken gewinnt, wenn

die trockenen Interpretationen hier und da durch philosophische Ausblicke gewürzt werden.

Ich komme nun zu einigen Einzelheiten. Im ersten Satze der Metaphysik fasst Colle das τοῦ εἰδέναι irrtümlich nicht im speziellen Sinne als Wissen oder Erkenntnis der Ursachen, sondern als Erkenntnis im allgemeinen mit Einschluss der Wahrnehmung, und im zweiten Satz σημεῖον ebenso irrtümlich nicht als Zeichen, sondern als Beweis. Der Sinn soll sein: der Mensch verlangt nach Erkenntnis überhaupt. Beweis: er liebt die Wahrnehmungen. Das ist aber unverständig geschlossen, wie wenn man etwa schliessen wollte: alle Pferde sind schwarz. Beweis: die Rappen sind schwarz. Aus der Spezies schliesst man nicht auf die Gattung. Umgekehrt soll es nach Colle ein Paralogismus sein, wenn man schliesst: der Mensch verlangt nach Wissen; denn er liebt die Wahrnehmungen, die ihn zum Wissen führen. Nämlich daraus folge nur, dass er die Wahrnehmung um des Wissens, nicht aber, dass er das Wissen um seiner selbst willen liebe. Aber das sagt ja auch Aristoteles im ersten Satze nicht, sondern er sagt: alle Menschen haben von Natur ein Verlangen nach Wissen. Uebrigens ist die von Colle als unlogisch bekämpfte Auslegung auch die von Suarez: man sehe *Disp. Met.* I, 6, 10; sie ist auch die des Alexander, den Colle für sich zu haben glaubt: man lese in den Scholien von Brandis 521 b 8—16. Ja, Aristoteles selbst scheint den vorgeblich unlogischen Schluss auch ausdrücklich zu ziehen. Er erklärt unsere Liebe zu der vorzüglichsten Wahrnehmung, der durch das Gesicht, daraus, dass dieser Sinn uns vorzüglich zur Erkenntnis eines Dinges verhilft: ποιεῖ γνωρίζειν τι ἡμᾶς. Hiermit scheint, da τὶ an erster Stelle die Substanz bezeichnet und γνωρίζειν die intellektuelle Erkenntnis, auf eben diese Erkenntnis hingewiesen zu sein. Colle übersieht das τὶ, wie es auch in der Uebertragung von Wilhelm von Moerbeck, die Thomas vorgelegen zu haben scheint, unübersetzt bleibt. Bessarion hat richtig: nos cognoscere quicquam facit. Man denke hier auch mit den alten Auslegern an die Erklärung Platos im *Timaeus* 47, dass wir mit Hilfe des Gesichtssinnes, über dem Anblicke des gestirnten Himmels mit seiner Ordnung und Schönheit, zur Philosophie gelangt sind. S. 9 macht Colle St. Thomas einen Vorwurf daraus, dass er in dem Satz des Aristoteles 1, 980 b 25: „die Tiere leben in ihren sinnlichen Vorstellungen und Gedächtniseindrücken", die Vorstellungen auf die niederen, die Gedächtniseindrücke auf die höheren Tiere bezieht. Warum soll er das denn nicht dürfen, da Aristoteles vorher gesagt hatte, manche Tiere hätten kein Gedächtnis, und nun allen Sinnenwesen, die es noch ausser dem Menschen gibt, Vorstellungskraft und Gedächtnis zuschreibt? S. 13 tadelt er Alexander, weil er, wie doch auch St. Thomas, zu dem Satze 980 b 26: „die Tiere haben an der Erfahrung wenig Anteil", die Meinung äussert, sie hätten eigentlich gar keine Erfahrung. — S. 24 meint er mit Baumann (und Lasson), in dem Text 2, 982 a 13: τὸν διδασκαλι-

κώτερον τῶν αἰτίων, das *τῶν αἰτίων* tilgen zu müssen, sonst gebe es einen Paralogismus. Aber was ist einfacher als der Schluss: weiser scheint wer mehr die Ursachen lehrt, 982 a 13; nun lehrt die Metaphysik in höherem Sinne als die anderen Wissenschaften die Ursachen 982 a 28; also ist sie in höherem Sinne Weisheit. — Noch früher, S. 8, macht er zwei verfehlte Bemerkungen zu *De anima*. Dort heisst es 3, 428 a 11: „Phantasietätigkeit scheint sich bei den Ameisen, den Bienen und den Spulwürmern nicht vorzufinden". Daraus macht er, unter gewaltsamer Umänderung des Textes mit Torstrik, Belger und Rodier: „Phantasie scheint sich bei den Ameisen und Bienen zu finden, bei den Spulwürmern aber nicht". Wenn die Ameisen und Bienen auch kluge Tiere sind, so haben sie doch anscheinend keine Phantasie, d. h. keine solche, die sich anders als im unmittelbaren und gleichzeitigen Anschluss an die Wahrnehmung betätigt. Dagegen gibt es Tiere, wie z. B. die Hunde, die selbst im Schlafe Phantasiebilder haben. Dann ist er, gegen den Zusammenhang, der Ansicht, was am Ende von *De anima* von der Zunge und Stimme steht, die dazu dient, nach aussen etwas kundzugeben, könne ausschliesslich vom Menschen verstanden werden. Ich erinnere mich, in meiner Uebersetzung im 1. Buch der Metaph. zwei Stellen ganz abweichend von unseren deutschen Uebersetzern wiedergegeben zu haben, einmal 3, 984 b 19: *αἰτίαν δ' ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος ὁ κλαζομένιος εἰπεῖν*. Ich meine, das heisst: „doch weiss ihn (den Verstand) schon vor ihm (Anaxagoras) Hermotimus aus Klazomenae als Ursache zu bezeichnen". Noch Lasson kommt nach mir mit der unmöglichen Wiedergabe: „es ist Grund zu der Annahme, dass Hermotimus von Klaz. diesen Gedankengang schon vorher angedeutet hat". Sollte so übertragen werden, so müsste wenigstens der Akkusativus von Hermotimus stehen. Auch Colle übersieht die Unzulänglichkeit der bisherigen Uebertragung und übersetzt: „Or nous savons avec certitude qu'Anaxagore a fait des considérations de ce genre, mais avant lui Hermotime de Clazomène a la réputation d'avoir parlé ainsi". Colle macht hier noch einen zweiten Fehler und bezieht das *φανερῶς* Zeile 18 auf *ἴσμεν* in derselben Zeile: nous savons avec cert. Lasson hat hier richtiger gesehen, indem er es auf *ἁψάμενον* Z. 19 bezieht und schreibt: „dass diesen Gedankengang Anaxagoras mit Bestimmtheit ergriffen hat, wissen wir". Die zweite bisher immer missverstandene Stelle steht 9, 991 a 22: *τί γὰρ ἔστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον;* das *τί* wird hier allgemein als Subjekt gefasst, und so übersetzt wieder Lasson: „denn welches wäre das Subjekt, das in seinem Wirken auf diese Ideen den Blick gerichtet hielte?" Aehnlich Colle: „car quelle est la chose qui travaille en regardant les idées?" Es scheint aber, wie schon St. Thomas gesehen hat, warum oder wozu zu bedeuten, und so wäre zu übersetzen, wie ich getan habe: „denn wozu ist jenes da, das im Hinblicke auf die Ideen wirkt?" oder: „was soll es denn?" Nach dem Subjekt kann nicht gefragt werden, da es zweifellos

der platonische Demiurg ist. Man vergleiche unsere Uebersetzung der Metaph. I, 187 Anm. 32.

Das sind so ziemlich die wenigen Ausstellungen, die ich im einzelnen an der Colleschen Uebersetzung und Erklärung zu machen hatte. Diese Errata, wenn ich sie mit Recht als solche bezeichne, berühren die Auffassung der aristotelischen Lehre nicht und hindern nicht, dass die Leistung Colles sich auf der Höhe des von Déploige entworfenen Programms hält.

Der aristotelische Text, der als Vorlage gedient hat, ist der von Christ edierte. Man wolle über diese Textausgabe unsere Bemerkungen in unserer Uebersetzung I, Einleitung S. 16 vergleichen.

Köln-Lindenthal. **Dr. E. Rolfes.**

Verschiedenes.

Annales de l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain. Tome I. Année 1912. VII, 705 p. Paris 1912, Félix Alcan.

Mit einem neuen Unternehmen tritt das bekannte höhere Institut für Philosophie an der Universität Löwen an die Oeffentlichkeit. Es handelt sich um die planmässige Veröffentlichung jener Arbeiten von Professoren und Dozenten, gegenwärtigen und ehemaligen Schülern des genannten Instituts, die zu ausgedehnt sind, um in der vom Institut herausgegebenen *Revue Néo-Scolastique* Platz zu finden, aber doch auch wieder nicht umfangreich genug, um einen Band der *Bibliothèque* des Instituts zu bilden, die also zu mehreren geeint in einen jedes Jahr einmal erscheinenden Band der *Annales* zusammengeschlossen werden sollen. Der vorliegende erste Band umfasst neun Beiträge.

I. Contribution à l'étude de la mémoire logique von A. Michotte und C. Ransy (1—96). Nach der Darlegung des Gegenstandes der Studie und der angewandten Untersuchungsmethode im 1. Kapitel wird im 2. Kapitel von den verschiedenen Arten der Reproduktion gehandelt und von den Mittelgliedern derselben, nämlich von der Beziehung (das Bewusstsein der Beziehung, die Symbole der Beziehungen) und von anderen Mittelgliedern, nämlich von den visuellen Bildern, von den affektiven Zuständen und von den kinästhetischen Vorstellungen. Im 3. Kapitel werden die „quantitativen Resultate" (statistische Ergebnisse, die Dauern der Reproduktion), und im 4. Kapitel die „vergleichenden Resultate" zusammengestellt (Vergleichung der angestellten Untersuchungen mit den Ziffern und der angestellten Untersuchungen mit den Worten, logisches Gedächtnis und mechanisches Gedächtnis, die Ergebnisse unter dem Gesichtspunkte der individuellen Psychologie). — Auf diese psychologische Studie folgt eine soziologische:

II. J. Lottin, Quetelet. Son système sociologique (99—173). Im 1. Kapitel werden die sozialstatistischen Werke Quetelets (* 1796 zu Gent, † 1874 zu Brüssel), des Vaters der Sozialstatistik, in chronologischer Reihenfolge kurz gewürdigt, worauf im 2. Kapitel die Originalität des Systems Quetelets nach der Seite der statistischen Wissenschaft und der sozialen Physik beleuchtet und schliesslich im 3. Kapitel der Inhalt der sozialen Physik Quetelets sehr eingehend zergliedert wird. — Die folgende Arbeit führt uns auf spezifisch philosophisches Gebiet:

III. P. Nève, Le pragmatisme et la philosophie de M. Bergson (173 bis 211). Auf einen geschichtlichen Ueberblick über die Entwicklung des Pragmatismus im 1. Kapitel folgt im 2. Kapitel eine Darstellung der Philosophie Bergsons nach den Gesichtspunkten: Methode, Theorie der Erkenntnis, Theorie des Lebens, Metaphysik; den Beschluss bildet eine Kritik der bergsonianischen Philosophie im 3. Kapitel: Bergsons Philosophie ist pragmatistisch, aber sie fügt dem Anti-Intellektualismus den Intuitionismus hinzu, der allein fähig ist, aus dem Pragmatismus ein mehr oder weniger dauerhaftes philosophisches System zu machen. Die Widerlegung des Systems Bergsons ist misslich, man weiss nicht recht, wo man anpacken soll. Bergson setzt die Realität der Intuition voraus. Gerade hier nun offenbart sich der wesentliche Gegensatz zwischen dem Intellektualismus und der bergsonianischen Philosophie. Letztere verlangt das Unmögliche von der menschlichen Erkenntnis. — Ein naturphilosophisches Thema behandelt

IV. J. Lemaire, La valeur de l'expérience scientifique et les bases de la Cosmologie (211—281). Der Verf. setzt sich im 1. Kapitel auseinander mit den Kritiken von Le Roy, Duhem und Milhaud gegen den Wert der wissenschaftlichen Erfahrung, um im 2. Kapitel die den Wert des wissenschaftlichen Gesetzes bestreitenden Ansichten abzulehnen. Seine Schlussfolgerung ist: „Die Tatsache (le fait) und das wissenschaftliche Gesetz besitzen aus sich einen darstellenden Wert des Wirklichen, der freilich zu tage tritt erst nach einer vorausgegangenen Nachprüfungsarbeit". — Moral-statistischer Natur ist die folgende Studie:

V C. Jacquart, Essais de statistique morale: La criminalité belge 1868—1909 (281—421). Zuerst werden Natur und Grenzen der Kriminalstatistik festgestellt (1. Kapitel). Hierauf wird (im 2. Kapitel) die Kriminalität in Belgien während der Jahre 1868 bis 1909 untersucht und zwar nach den einzelnen Arten der Verbrechen und nach der geographischen Verteilung derselben; sodann wird (im 3. Kapitel) der Einfluss gewisser sozialer Faktoren — Bevölkerungsdichte, Alkoholismus usw. — auf die Kriminalität untersucht, und schliesslich (im 4. Kapitel) wird die Kriminalität in Flandern und in der Wallonie vergleichsweise gegenübergestellt. Nicht weniger als vier und dreissig vorzügliche Tabellen veranschaulichen das Dargelegte.

VI. N. Balthasar, La méthode en Théodicée. Idéalisme Anselmien et Réalisme Thomiste (421—469). Diese Studie, in der auch die diesbezüglichen Veröffentlichungen in den „Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters" und Adlhochs Aufsätze im „Philos. Jahrbuch" ausgiebig zu Rate gezogen wurden, gibt eine sehr belehrende Gegenüberstellung der Gottesbeweise des hl. Anselm im *Monologium*, im *Dialogus de veritate* und im *Proslogium* mit den Gottesbeweisen des hl. Thomas in der „quarta via", aus der Wahrheit, aus dem Begriff des Unendlichen, um dann den fundamentalen Charakter der anselmischen und der thomistischen Theodicee dahin zu bestimmen, dass erstere idealistisch, letztere realistisch orientiert ist. — Einen Beitrag zur Geschichte der Philosophie liefert

VII. A. Mansion, La notion de nature dans la Physique Aristotélicienne (469 – 569). In fünf Kapiteln wird der Gegenstand behandelt: Die Begriffsbestimmung der Natur bei Aristoteles, die natürlichen Phänomene, die Aktivität der Natur, die der Aktivität der Natur entgegenstehenden Hindernisse, Kontingenz oder Determinismus. — Zur experimentellen Psychologie, von der der erste Band der *Annales* seinen Ausgang genommen hat, führen uns die beiden letzten Arbeiten zurück:

VIII. A. Michotte, Nouvelles recherches sur la simultanéité apparente d'impressions disparates périodiques (Expérience de complication) (569 bis 665). Das erste Kapitel beschäftigt sich mit den Vorfragen, das zweite Kapitel handelt vom Einfluss der Uebung, der Schnelligkeiten, der Zeit zur Hervorbringung der scheinbaren Simultaneität disparater periodischer Eindrücke und entwirft dann ein Bild vom Gebiete der Simultaneität. Das 3. Kapitel gibt eine Darstellung und Kritik der hier in Betracht kommenden Theorien.

IX. A. Michotte, Note à propos de contributions récentes à la Psychologie de la Volonté (665—705). Ein Schüler Michottes, Boyd Barrett, hat jüngst die Resultate seiner Untersuchungen über die Motivation der Willensakte, die er unter der Leitung Michottes im Laboratorium der Psychologie der Universität Löwen nach einer ganz neuen von Michotte aufgefundenen Methode angestellt hat, veröffentlicht.

M. gibt hier diese Resultate, unter Anfügung von Korrekturen und Erläuterungen wieder, nach den Gesichtspunkten: Die Motive, Einflüsse des Wertes der Alternativen, die Relativität der Worte, das Zaudern, die Bestimmung, die Wahl und die Realisierung, der Einfluss der Wiederholung der Erfahrungen, die individuellen Eigentümlichkeiten.

Das neue Unternehmen ist eine bedeutsame Aeusserung des regen und vielseitigen wissenschaftlichen Lebens, das am *Institut supérieur de Philosophie* der Universität Löwen herrscht.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1| **Zeitschrift für Sinnesphysiologie.** Herausgegeben von J. R. Ewald. Leipzig 1911, Barth.

46. Bd., 1. und 2. Heft: E. Dreher, Methodische Untersuchung der Farbentonänderung bei zunehmend indirektem Sehen und veränderter Intensität. S. 1. „Im Vergleich zu zentralem Urgelb erscheint ein Licht von gleicher Wellenlänge und gleicher Intensität auf einer 14° peripheriewärts gelegenen Zone der nasalen Netzhauthälfte rötlich. Dementsprechend erhält man das subjektiv reine Gelb für diese Netzhautzone bei kurzwelligem Licht als zentral. Dieses Resultat ist unabhängig von dem Adaptationszustande des Auges. Indessen wird bei Helladaptation als subjektiv reines Gelb sowohl für das Netzhautzentrum wie für eine Exzentrizität von 14° längerwelliges Licht bezeichnet als bei Dunkeladaptation". Alle drei zentralen Urfarben gelb, grün, blau erscheinen peripher im Tone längerwelliger Lichter. Gegen die herkömmliche Meinung fand Vf. den Farbenton bei gleich eingestellter Wellenlänge im hellen und dunklen Felde gleich beurteilt. — **S. Loeb, Ein Beitrag zur Lehre vom Farbengedächtnis. S. 83.** „I. Die Einzeleinstellungen im Verlaufe einer Reihe zeigen eine Tendenz zu einer bestimmten Abweichung von der Normalfarbe. II. Es gibt ein spezifisches Farbengedächtnis; die Farben Gelb und Blau werden schärfer reproduziert als Grün und Rot. III. Eine vorausgehende Belichtung des Auges mit der Normalfarbe steigert die Unterschiedsempfindlichkeit, und diese Steigerung kann vielleicht im Sinne einer qualitativen Adaptation gedeutet werden. IV. Ohne Wiederholung der Exposition der Normalfarbe lässt sich eine Verschärfung der Reproduktionsvorstellung durch sukzessive alternierende Einstellungen herbeiführen".

3. Heft: W. Lohmann, Ueber die theoretische Bedeutung gewisser Erscheinungen aus der Farbenpathologie. S. 129. Vf. greift das Flimmerskotom (Migraine ophthalmique) und das farbige Gehör heraus. Ersteres ist ihm eine zentrale Störung. „Solche Störungen können unter gewissen Bedingungen — allerdings bei terminaler Reizung mit verschiedenen farbigen Lichtern — ähnliche, wenn nicht gleiche Farbenkontrasterscheinungen

hervorbringen, wie sie sich aus rein terminalen (peripheren) Veränderungen und Bedingtheiten ergeben". Das farbige Gehör zeigt, „dass auch die Gesetze der Farbenempfindung bei tunlicher Ausschaltung des Perzeptionsorgans sich zu erkennen geben, wie bei peripherer Reizung". Die Adaptation scheint allerdings die Mitwirkung der Retina zu verlangen. — **K. Beck, Experimentelle Untersuchungen über die Abhängigkeit der kompensatorischen Gegenbewegungen der Augen bei Veränderung der Kopflage vom Ohrapparat. S. 135.** Die „Gegenrollung" bzw. Raddrehung bezeichnet die Gegenbewegungen der Bulbi bei Veränderung der Kopflage in dem Sinne, als ob sie ihre Lage im Raume festzuhalten bestrebten. Vf. fand: „1. Die Bogengänge spielen bei den kompensatorischen Gegenbewegungen der Augen bei Veränderung der Kopflage eine Hauptrolle. Die Hebung bzw. Senkung des horizontalen Bulbusmeridians bei Seitenlage und die Raddrehung des Kopfes um seine Queraxe nach oben sind völlig von ihnen abhängig. 2. Die horizontalen Bogengänge üben einen Einfluss auf die Augenstellung in der Primärlage aus. 3. Jeder Bogengang muss mit den die Hebung bzw. Senkung bei Seitenlage ausführenden Muskeln auf beiden Seiten in Verbindung stehen. 4. Zur normalen Hebung bzw. Senkung bei Seitenlage gehören drei intakte Bogengänge einer Seite. Fällt einer aus, so sind die Gegenbewegungen eine Zeitlang gestört. Erst allmählich übernehmen die beiden andern die Funktion des ausgefallenen. 5. Die Raddrehung bei Drehung des Kopfes um seine Queraxe nach oben scheint von den beiden vertikalen Bogengängen weit mehr als von den anderen ausgelöst zu werden. 6. Es muss also eine koordinierende Reflexverbindung der hinteren vertikalen Bogengänge, vielleicht auch der anderen, mit den Augenmuskeln . . . bestehen. 7. Die Raddrehung bei Drehung des Kopfes nach unten hat mit den Bogengängen nichts zu tun, sie muss an das übrige Labyrinth, wohl die Oolithen, gebunden sein . . . Wie bei der Raddrehung bei der Drehung des Kopfes nach oben ist auch hier eine Seite imstande, die Funktion der Raddrehung beider Augen ohne die geringste Störung zu vollführen". — **R. Dittler und Izno Koike, Ueber die Adaptationsfähigkeit der Fovea centralis. S. 166.** Die Beobachtungen bestätigen nicht in allweg die früheren Forscher. „Bei einseitiger Dunkeladaptation liess sich durch Vergleich der Helligkeit der binokularen Doppelbilder eines leuchtenden Objektes die Adaptationsfähigkeit der Fovea centralis in eindringlicher Weise zur Anschauung bringen. Die foveale Empfindlichkeitssteigerung war schon nach 10—12″ dauerndem Lichtabschluss bemerkbar und nahm mit zunehmender Adaptationsdauer (untersucht bis 30′) mehr und mehr an Grösse zu, blieb aber immer deutlich hinter derjenigen exzentrischer Netzhautbezirke zurück. Um eine Helligkeitsgleichheit zwischen den Doppelbildern herzustellen, brauchte das foveale Bild des Dunkelauges bei der Lichtstärke des von uns benutzten leuchtenden Objektes nach einer Adaptationsdauer von 5′ durchschnittlich nur $^1/_5$—$^1/_6$,

nach einer Adaptationsdauer von 30′ $^1/_{14}$—$^1/_{20}$ jener Lichtstärke zu haben, welche das extrafoveale Bild des Hellauges besass".

4. Heft: P. M. Nikiforowsky, Der Abfluss der akustischen Energie aus dem Kopfe, wenn ein Schall durch die Stimme oder durch den Diapason-Vertex zugeleitet wird. S. 179. Bei Brststimme fliesst die Schallenergie grösstenteils durch die natürlichen Oeffnungen des Mundes und der Nase ab. Die Menge der von Ohren abfliessenden Schallenergie ist relativ gross und übertrifft pro qcm um das Zehnfache die der festen Teile des Kopfes. Bei dem Falsett entweicht die Schallenergie durch die Mundöffnung, die umgebenden Weichteile. Bei direkter Knochenleitung pflanzen feste Teile den Ton besser fort als weiche. Die indirekte Knochenleitung durch den Kopf ist sehr gering. — **H. Rollet, Ueber ein subjektives Phänomen bei der Betrachtung gestreifter Flächen. S. 198.** Bei längerer Betrachtung zeigen die Streifen Anschwellungen, einzelne erscheinen breiter und heller, scheinen sich zu bewegen. Man sieht einem Schneefall vergleichbare Bewegung heller und dunkler Punkte, die Scheinbewegung der Punkte ist senkrecht auf die Streifenrichtung und ist meistens ein Fallen, es prävaliert die Oben-Untenrichtung. „Es erscheint wahrscheinlich, wenngleich zur Zeit nicht beweisbar, dass das Streifenphänomen in die Netzhaut durchziehenden elektrischen Strömen seine Ursache hat. Diese Ströme gehören zu den durch die Lichteinwirkung auf die Netzhaut entstehenden Strömen, und werden durch die besondere Art der Netzhautbeleuchtung, welche durch die Betrachtung der das Streifenphänomen erzeugenden Figur bedingt ist, so intensiv, dass sie zur sinnlichen Wahrnehmung gelangen." — **Ueber die Bestimmung der Sensibilität der Retina für farbiges Licht in radiometrischen Einheiten. S. 225.** Vorläufige Mitteilung über die noch nicht abgeschlossenen Untersuchungen. Es soll das Empfindungsvermögen der Retina an einem jeden Punkte vieler Meridiane gefunden werden. Hering hat seine Urfarben von einigen wenigen Meridianen abgeleitet. Aber „bei sorgsamer Wertregulierung der Faktoren zeigt die Untersuchung einer grösseren Zahl von Meridianen, dass die Urfarben nicht existieren". „Von den vier Hauptfarben ist Blau allein feststehend im Ton für alle Teile der Retina".

5. Heft: A. Brückner und R. Kirsch, Untersuchungen über die Farbenzeitschwelle. S. 229. Ueber die minimale Zeit, welche zur Auslösung einer Gesichtsempfindung erforderlich ist, liegen nur vereinzelte Beobachtungen vor. Für die farblose Empfindung liegt diese Zeitschwelle unter $^1/_{10\,000}$ Sekunde. Für die Farben sind die Angaben verschieden. Martius fand für Pigmentfarben: rot 1 σ, gelb 1,5 σ, blau 2 σ, grün 2,5 σ; Berliner für Pigmente (parafoveale Netzhaut) rot 1,8—3,6 σ, gelb 10,0 - 12,7 σ, grün 2,7—3,6 σ, blau 2,7—4,5 σ. Bei Spektralfarben: rot 0,9—1,8 σ, grün 2,7 σ. Guttmann fand für Pigmente höhere Werte durchschnittlich 11—12 σ, für Spektralfarben um und unter 0,2 σ. Vf. fanden: „Die Zeitschwelle für

Farben ist abhängig von der Intensität der dem farbigen Reiz vorausgehenden und ihm nachfolgenden farblos wirkenden Strahlung, und zwar ist ihre Grösse angenähert proportional der Helligkeit der durch jene ausgelösten Grauempfindung. Die abweichenden Angaben früherer Autoren erklären sich wahrscheinlich in der Hauptsache durch den wechselnden Einfluss dieses Faktors. Die Untersuchung der Farbenzeitschwelle stellt die Prüfung einer Unterschiedsschwelle dar. Die Farbenzeitschwelle unterliegt deshalb, wenigstens innerhalb gewisser Grenzen, dem sogenannten Weberschen Gesetze. Die Zeitschwelle der Farben ist abhängig von der Weite der Pupille und der Grösse des gereizten Netzhautbezirkes . . . Die Erhöhung der Farbenzeitschwelle bei den Grünnormalen, insbesondere für Rot und Grün, beruht aller Wahrscheinlichkeit nach auch auf einer sonst bei diesem Farbensystem vorhandenen verminderten Unterschiedsempfindlichkeit für Farben und nicht auf einer verminderten Leistungsfähigkeit nervöser Apparate". — **A. Zahn, Ueber Helligkeitswerte reiner Lichter bei kurzen Wirkungszeiten. S. 287.** „Durch Beschränkung der Einwirkung spektraler Lichter auf die Netzhaut auf geringste Zeiten lässt sich die Farbenempfindung bei helladaptiertem Auge für die Fovea centralis in Wegfall bringen. Die nach dieser Methode ermittelte Helligkeitsverteilung im Spektrum — Minimalzeithelligkeiten — stimmt nahezu mit den Peripheriewerten von v. Kries, den Minimalfeldhelligkeiten Siebecks und annähernd auch den direkten Helligkeitsvergleichungen von Fraunhofer und König überein. Für ein und dieselbe Netzhaut zeigen die Kurven der Minimalzeithelligkeit, der Minimalfeldhelligkeiten und der Peripheriewerte denselben Verlauf. Die Helligkeitsverteilung im Spektrum ist demnach in der Fovea centralis, in ihrer Umgebung (parazentral) und in der äussersten Peripherie der Netzhaut dieselbe. Vergleichende Untersuchungen an einer Reihe von Personen haben deutlich nachweisbare individuelle Differenzen der Helligkeitsverteilung ergeben".

6. Heft: H. Gertz, Ueber die Raumbildung durch binokulare Instrumente. S. 301. — K. Beck, Untersuchungen über den statischen Apparat von Gesunden und Taubstummen. S. 362. Bei Gleichgewichtsstörungen, z. B. Stehen auf einem Beine, auf einem Balken balancieren Gesunde auffallend besser als Taubstumme. Aber „1. Eine Störung oder Minderwertigkeit des Gleichgewichtsapparates der Taubstummen ist im täglichen Leben nicht zu beobachten. 2. Dagegen ist nach Eliminierung des Gesichtssinnes bei gewissen Aufgaben, die ein präzises Arbeiten des Gleichgewichtsapparates erfordern, ein sehr häufiges Versagen zu konstatieren. 3. Eine Desorientierung der Taubstummen im Wasser findet nicht statt. 4. Das sogenannte ‚Schlürfen' der Taubstummen beruht nicht auf Unsicherheit bei der Lokomotion, sondern ist lediglich eine Folge der mangelnden Kontrolle durch das Ohr. 5. Es scheint eine Proportionalität zwischen Hörvermögen und Funktion des Vestibularapparates zu bestehen,

derart, dass eine Zunahme des Gleichgewichtsvermögens mit der des Hörvermögens einhergeht". Je schärfer das Gehör, desto sicherer das Balancieren, die Schwerhörigen reichen schon ziemlich nahe an die Gesunden heran. — **Cocci, Ueber den Akkommodationsmechanismus des Auges für die Ferne. S. 379.** Subjektive Prüfung beim Menschen und objektive beim Tier. „Beim Menschen besteht eine deutliche Adaptierung des Sehens für die Nähe und eine mässige für die Ferne; letztere wird sicherlich beim Tiere beträchtlich sein". „Der Ziliarmuskel zieht bei der Einstellung für die Nähe hauptsächlich seine Zirkulärfasern (Müllerscher Muskel) zusammen und erleichtert dadurch die Miosis; bei der Adaptierung in die Ferne dagegen kontrahiert er seine Horizontalfasern (Brückescher Muskel) und fördert so die Mydriasis. Der Müllersche Muskel kann, wenn er sich zusammenzieht, als Entlastung der Zonula Zinni betrachtet werden, und bewirkt dabei eine stärkere Wölbung der Linse . . . Der Brückesche Muskel ist der eigentliche Anspanner der Chorioidea und der Retina, die nach vorn rückt, und zwar stärker in ihrem vorderen und weniger stark in ihrem hinteren makularen und extramakularen Abschnitt". — **E. Rubin, Beobachtungen über Temperaturempfindungen. S. 388.** Nach Hering erweckt die absolute Temperatur die Wärmeempfindung, nach Weber Temperaturänderung. Die Versuche Rubins bestätigen die letztere Theorie. — **A. Wichodzew, Zur Kenntnis des Einflusses der Kopfneigung zur Schulter auf die Augenbewegungen. S. 394.** „1. Die Neigung des Kopfes sowohl zur rechten als auch zur linken Schulter hat eine gleichmässige Verkleinerung des binokularen Blickfeldes zur Folge. 2. Diese Verkleinerung ist um so grösser, je stärker die Neigung des Kopfes ist. 3. Als Ursache dieser Verkleinerung ist die kompensatorische Raddrehung des Auges um die sagittale Achse angesehen worden, welche eine Veränderung im gegenseitigen Verhältnis der Fixationspunkte der Augenmuskeln zur Folge hat und so die Augenbewegungen hemmt. 4. Die Grenzen des monokularen Gesichtsfeldes werden durch die Neigung des Kopfes nicht beeinflusst. 5. Dies kann dadurch erklärt werden, dass ein Auge, durch binokulares Sehen nicht gebunden, die Stellung der kompensatorischen Raddrehung verlassen kann. 6. Das Konvergenzvermögen ist desto kleiner, je stärker die Neigung des Kopfes zur Schulter ist. Dieses kann man durch den depressorischen Einfluss der reflektorischen Stellung auf die Muskelaktion erklären".

2] **Zeitschrift für Psychologie.** Herausgegeben von F. Schumann. 1912.

Band 61. 1. Heft: W. Poppelreuter, Nachweis der Unzweckmässigkeit der gewöhnlichen Assoziationsexperimente mit sinnlosen Silben. S. 1. Es handelt sich um Gewinnung elementarer Reproduktionsgesetze nach dem Erlernungs- und Trefferverfahren. Es ist eine natur-

wissenschaftlich selbstverständliche Forderung, „bei der Zurückführung höherer Denk- und Willensvorgänge auf elementare Gesetze nur solche Experimente zur Erklärung zu verwenden, welche nicht selbst wieder diese höheren Prozesse in integrierender Weise enthalten". Aber Wille und Aufmerksamkeit werden dabei in Anspruch genommen. „Bei der Treffermethode mit 12silbiger Reihe können nur dann annähernd elementare assoziative Ergebnisse erhalten werden, wenn es sich um sehr ‚fest' assoziierte Reihen handelt". Sonst „handelt es sich zumeist nicht um elementare Assoziationen, sondern um Experimente über den durch Willen und Ueberlegung geordneten Vorstellungsverlauf". „Die Instruktion der Treffermethode, dass die Versuchsperson zu der vorgezeigten betonten Silbe die taktrichtige nennen soll, ist nichts anderes als eine bestimmte Aufgabe, die durch eine Willensbetätigung der Versuchsperson, das Besinnen und Nennen einer Silbe, mit Richtigkeitsurteil gelöst wird. — **M. Rosenberg, Zur Pathologie der Orientierung nach rechts und links. S. 25.** „Der Begriff ‚Richtung' ist in der Lage und Funktion unserer Sinnesorgane selbst begründet". Für den akustischen Raum ist vorn und hinten von Bedeutung. Für den Tastsinn ist rechts und links gegeben durch die Verschiedenheit der Muskel- und Lageempfindungen der rechten und linken Seite. Pathologisch ist die Allochorie, bei welcher der Patient bei korrekter Empfindung und Lokalisation nicht weiss, auf welcher Seite er berührt wird. Jones nennt diese Störung Dischirie; der Patient ist unwissend über die Seitigkeit der Berührung. Diese teilt er in drei Gruppen: a) Achirie, wo er weder rechts noch links angeben kann: b) Allochorie, welche auf die verkehrte Seite die Berührung verlegt; c) Synchirie, wo die Berührung einer Seite auch auf der anderen empfunden wird. Dazu muss noch eine neue Gruppe Hirnkranker und Senilatrophischer gefügt werden, während die ersteren charakteristische Erscheinungen der Hysterie sind; bei diesen ist die Störung nur lokal, bei den Senilen fehlt die Orientierung in Bezug auf den ganzen Körper. Sie zeigen auch einen negativen Zug in der Reaktion, entsprechen nur schwer einer Aufforderung zur Angabe eines Ortes am Körper. — Literaturbericht.

2. Heft: F. Schumann, Untersuchungen über die Wahrnehmung der Bewegung durch das Auge. S. 81. Kritik der hauptsächlichsten Theorien über den unmittelbaren Bewegungseindruck von W. Lasersohn. Es fehlt noch eine genauere Analyse des rein sinnlichen Tatbestandes, der vorhanden ist, wenn wir bei Beobachtung eines Objektes auf den ersten Blick den unmittelbaren Eindruck der Bewegung erhalten. Es werden kritisiert: Exner, L. W. Stern, Linke. — Literaturbericht.

3. und 4. Heft: M. Wertheimer, Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegungen. S. 61. Vf. unterscheidet Simultan-, Sukzessivruhe, optische Bewegung. Es liegen bereits vor: Empfindungstheorie, Nachbildtheorie, Augenbewegungs-, Veränderungsempfindungs-, Ver-

schmelzungs-, die Gestalt- bzw. Komplexqualitätstheorie; die einen nehmen bloss periphere, andere zentrale Prozesse an. „1. Bei tauglicher Sukzessivexposition zweier in einem Abstand von einander stehenden Reize wurde Bewegung gesehen, die nicht durch Augenbewegung oder Verhältnisse des An- und Abklingens der Erregungen in den zwei gereizten Netzhautstellen selbst fundiert sein können. 2. Der Eindruck der Bewegung ist nicht konstitutiv notwendig mit dem der Identität von a und b verbunden; im Stadienverlaufe vom Simultanen abwärts trat in der Regel zuerst Bewegung auf, dann Identität; vom Optimaten aufwärts verschwand in der Regel zuerst die Identität a = b, bevor noch Ruhe erreicht war. 3. Zwischen dem Effekt der Ganzbewegung (von Lage a nach Lage b) und den Extremstadien (z. B. ruhiger Simultaneität) zeigten sich bunte Teilbewegungen, d. i. Bewegungen der beiden Objekte, jedes für sich. 4. Es ergaben sich Bewegungseindrücke, bei denen das eine der beiden Objekte unberührt ruhig bleibt, das andere eine Teilbewegung zeigt (Singularbewegung). 5. Der Aufmerksamkeitsstellung und der Einstellung kommen gesetzmässige Wirkungen auf das Zustandekommen und die Art der Effekte zu. 6. Es ergeben sich Bewegungseindrücke, bei denen eines der beiden Objekte psychisch nicht wahrgenommen oder auch objektiv als Reiz nicht mehr vorhanden war (und zwar Teilbewegung). 7. Der Bewegungseindruck ist materialiter nicht in subjektiver Ergänzung von Zwischenlagen des Objektes konstituiert, in bestimmten Experimenten war, obwohl im Abstandsfelde schlechthin nichts von den Objekten resp. der optischen Qualität der Objekte irgend gesehen oder gedacht wurde, der Bewegungseindruck über das Feld hin selbst zwingend gegeben (auch bei reiner Dualität und Ruhe der beiden Objekte). 8. Ein im Optimalstadium, in den Bewegungsraum zweier solcher Objekte gestelltes drittes kleineres Objekt zeigte unter Umständen Ruhe bei Ungestörtheit der Bewegung bezüglich der beiden Objekte ... 9. Unter den gegebenen Umständen konnte die Dauer der Exposition der einzelnen Reize selbst erheblich variiert werden ... 10. Die bei Sukzessivreizung resultierende optimale Bewegung zeigte sich inbezug auf die Bewegung als gleichwertig dem Sehen der Bewegung bei Exposition eines entsprechend wirklich bewegten Objektes, ebenso stark, unter Umständen eindringlicher gegeben als diese. 11. In verschiedenen Versuchsanordnungen zeigt sich der Uebergang zum Eindruck kontinuierlich dauernder Bewegung bei Aneinanderreihung von Sukzessivexpositionen ruhender Lagen, die in räumlichen Abständen von einander exponiert waren". — In der Kontroverse Linke-Marbe haben beide nur zum Teil recht. — **K Koffka, Ein neuer Versuch eines objektiven Systems der Psychologie. S. 266.** Betrachtungen zu L. Edingers Theorie der nervösen Zentralorgane. Die vergleichende Psychologie muss vom menschlichen Bewusstsein ausgehen. „Dieser in gewissem Sinne von oben nach unten gehenden Methode stellt Edinger die umgekehrte an die Seite: er will von

unten anfangen, niedere Tiere beobachten und zusehen, was sich ändert, wenn die Beobachtung in das Tierreich aufsteigt. Das primäre dieser Methode ist also nicht mehr das Erlebnis, sondern die Leistung: wie verhält sich ein Fisch, eine Eidechse, ein Säuger, ein Mensch unter den und den Umständen?" — Literaturbericht.

5. und 6. Heft: Lillien J. Martin, Die Projektionsmethode und die Lokalisation visueller und anderer Vorstellungsbilder. S. 321. Die Vorstellungsbilder werden besonders bei geschlossenen Augen in den Raum projiziert und lokalisiert. Verfasserin fand unter anderm: Im allgemeinen sind Vorstellungsbilder bei geschlossenen Augen von derselben Grösse und in gleicher Entfernung wie die Objekte: Das Bild wurde zu gleicher Zeit gesehen, womit die Vergleichung erleichtert wurde, und Gedächtnisprüfungen sich exakter anstellen lassen. Die Lokalisation wird beeinflusst durch Erwartung, durch willkürliche oder unwillkürliche Bewegung der Augen, durch den Grad der Erschlaffung der Augenmuskel, die Beleuchtung des Versuchsraumes, durch den Umstand, dass die Augen geschlossen oder geöffnet sind, die Gewohnheit der Versuchsperson, ihre Bilder in bestimmter Weise zu lokalisieren, das Wissen und allgemeine Bewusstsein der Versuchsperson von dem Verhältnis der eigenen Stellung zu der des vorgestellten Objektes, das Niveau der Versuchsperson, die Richtung, in der das vorgestellte Objekt ursprünglich gesehen wurde usw. Gelegentlich konnten sich die Versuchspersonen ohne Vorstellungsbild oder doch mit einem fragmentarischen erinnern. Sie erinnerten sich Merkmale des Objektes, die im Vorstellungsbild nicht vorhanden waren. Im Vorstellungsbild traten leere Stellen auf usw. — Namenregister.

3] **Archiv für systematische Philosophie.** Herausgegeben von L. Stein. Berlin 1912, Reimer.

18. Bd., 1. Heft: B. Zalai, Untersuchungen zur Gegenstandstheorie. S. 1. II. „Ein Inhalt, dessen zeitliches Ende mit dem Anfange eines andern Inhalts zusammenfällt, bestimmt mit seinem Gegenstande den folgenden in einer Weise, die im Seelenleben eine unendliche qualitative und quantitative Abstufung hat. Dieses Bestimmen, sei es auch nur eine einfache Aussonderung des ‚Andern', ist die Erfüllung der Funktion des Gegenstandes". Wir besitzen „die Bürgschaft (die man so viel sucht und die so vermisst wird), dass das logische Denken nicht nur eine Ordnung unserer Erfahrungen, sondern selbst unsere Erfahrung ist". — **H. Werner, Skizze zu einer Begriffstafel auf genetischer Grundlage. S. 45.** A. sinnliche, B. unsinnliche Reflexionsbegriffe. Erstere zerfallen in Empfindungs- und Gefühlsbegriffe; letztere in dynamische und statische. Erstere in praktische und ästhetische, letztere in apperzeptierte und abstrahierte. Die Gefühlsbegriffe sind entweder moralische oder ästhetische. Die Reflexionsbegriffe werden nicht weiter eingeteilt. — **J. Illjin, Die**

Begriffe von Recht und Unrecht. S. 63. „Vor allem wollen wir feststellen, dass der Begriff der Macht stets in der realen Reihe liegt, stets eine ontologische Bedeutung hat, während der Begriff des Rechts auch ausserhalb der realen Reihe liegen kann, und das Merkmal des Seins, so oder anders konstruiert, unter seinen Prädikaten fehlen kann". „Das Recht als Satz und als Norm und das Recht als Macht sind Begriffe, welche in methodologisch indifferenten Reihen liegen". „Eine rechtliche Erscheinung ist für den Soziologen eine Beziehung zwischen den Menschen, wie sie sich herausstellt nach der Anwendung der Rechtsnorm auf sie und während des ganzen Verlaufs des realen Wirkens der letzteren". — **W. Bloch, Das Icherlebnis. S. 89.** „Das Icherlebnis, der subjektive Faktor oder dergleichen darf also nicht anders gefasst werden, denn als Unterscheidung in der Reflexion meiner Erlebnisse von denen anderer". — Rezensionen.

2. Heft: Ivan Illjin, Die Begriffe von Macht und Recht. S. 125. Man darf nicht fragen, ob Macht Recht oder Recht Macht sei, sondern eine methodologische Untersuchung stellt das Problem: „Darf das Recht als Macht aufgefasst werden, und kann nicht die Unzulässigkeit seiner Konfundierung mit der Macht in gewissem Sinne behauptet werden?" — **Fr. L. Denckmann, Energien. S. 145.** Auf unserer winzigen Erde „machen wir die Erfahrung, dass die Naturkräfte mit einer Energie ausgerüstet sind, und dass die Energie des höchsten, in einem unbeschränkten Sein stehenden Wesens das All geschaffen hat, und dass die Seele des Menschen, die in einem beschränkten Sein steht, im Besitze einer Energie ist". — **J. Cl. Kreibig, Ueber den Begriff des „objektiven Wertes". S. 159.** „Was mit dem landläufigen Namen ‚objektiver Wert' rechtmässig zum Ausdruck kommen soll, ist der Wert eines Gegenstandes nach dem Urteil eines Idealsubjektes, welches bei vollendeter Kenntnis der Seinsstufe, der Bestimmtheiten und Beziehungen jenes Gegenstandes, alle der Idealpsyche möglichen Gefühlsreaktionen ohne zeitliches Schwanken vollzieht". — **A. E. Haas, Ist die Welt in Raum und Zeit unendlich? S. 167.** Eine Reihe grosser Schwierigkeiten erheben sich dagegen. — **E. Müller, Henri Bergson. S. 185.** Bergson „geht auf nichts geringeres aus, als eine neue Metaphysik, einen neuen Spiritualismus zu vertreten. Seine Werke zeigen die offenbare Tendenz, von Zweifel und Negation abgewandt, bis an die Dinge, gewissermassen sogar an ‚die letzten Dinge', heranzukommen. Und dies geschieht in einer durchaus individuellen Art". In der Intuition findet er den Kernpunkt aller Erkenntnistheorie. „Im Hintergrunde steht der monistische Gedanke, dass es ‚dieselbe Bewegung' ist, welche hier die ‚Materialität der Dinge' und dort die ‚Intellektualität des Geistes', d. h. die Erkenntnis der Dinge hervorgebracht hat. — **E. Hurwicz, Ludwig Knapps „System der Rechtsphilosophie". S. 195.** — Das Denksystem von Knapp schliesst sich eng an die Feuerbachsche Philosophie an und ist aus ihr hervorgegangen. — **Th. Lessing, Psychologie**

der Ahnung. S. 209. Die „Einfühlung" ist ein „wunderliches Modewort". „Was mit dem Worte bezeichnet wird, ist ein kompliziertes Vielerlei psychischer Tatsachen, welche der exakten psychologischen Analyse sich entziehen". „Wir argwöhnen, dass in dem grossen Einheitstopf Einfühlung zusammengeworfen wird, was nicht mehr mit einander gemein hat, als eben dies, dass es sich um Vorgänge handelt, von denen wir noch nichts wissen". Anders „Ahnen" und „Ahnung". „So nenne ich jede seelische Aktivität, in welcher mein Ich in gebundener Marschroute funktioniert, gemäss Nötigungen einer Aussenwelt". — Rezensionen.

4] **Archives de Psychologie.** Publiées par Th. Flournoy et Ed. Claparède. Genève, Kündig.

Tome VIII, Nr. 29—31. E. Naville, Hallucinations visuelles à l'état normal. p. 1, 200. Bericht über eine Reihe visueller Halluzinationen, die sich meist auf Züge, Prozessionen u. dgl. beziehen. Sie treten unerwartet auf und werden sofort als Halluzinationen erkannt. — **P. Bovet, L'étude expérimentale du jugement et de la pensée. p. 9.** Darstellung und Kritik der experimentellen Untersuchungen über das Urteil. — **G. Guidi, Recherches expérimentales sur la suggestibilité. p. 49.** Guidi hat einen Apparat konstruiert, wodurch man den Grad der Suggestibilität zahlenmässig messen kann. Es werden die Resultate der Messungen angegeben. — **T. Jonckheere, Contribution à l'étude de la vocation. p. 54.** Von den 35 Schülern der école normale, auf welche sich die Enquête Jonckheeres erstreckt, ist kein einziger aus Beruf zum Lehrerstande eingetreten. Die Motive sind der Rat der Eltern, die Annehmlichkeiten des Standes usw. — **E. Anastasy, L'origine biologique du sommeil et de l'hypnose. p. 63.** Schlaf und Hypnose finden ihre biologische Erklärung in den kosmischen Bedingungen, unter denen die Lebewesen der Urwelt standen und in der Notwendigkeit der persönlichen Verteidigung. — **E. Ivanoff, Recherches expérimentales sur le dessin des écoliers de la Suisse romande. p. 97.** Grösseres Zeichentalent geht gewöhnlich Hand in Hand mit höheren intellektuellen und moralischen Fähigkeiten. — **A. Castanié, L'influence de la reéducation dans un cas grave de psychasthénie. p. 157.** Der vorgelegte Fall zeigt, dass die Psychotherapie auch bei schwerer Psychasthenie gute Erfolge erzielen kann, besonders wenn der Arzt den Kranken in seine Familie aufnimmt und mit Interesse und Geduld an seiner moralischen „Wiedererziehung" arbeitet. — **E. Thomas, Psychasthénie et psychothérapie. Observations et réflexions. p. 175. — T. Jonckheere, Expériences sur l'influence du mode d'épellation dans la mémoire de l'orthographie. p. 189.** Die beste Methode des Rechtschreibeunterrichtes besteht darin, dass man die Wörter laut lesen, sodann buchstabieren (mit einer kleinen Pause nach jeder Silbe, aber ohne die Buchstaben wieder zu Silben zusammenzufassen) und endlich abschreiben lässt. — **A. Lemaître, Contribution à la psychologie de l'adolescent. p. 221. — E. Yung, Contribution à l'étude de la suggestibilité à l'état de veille. p. 263.** 1. Ueber irrige mikroskopische Beobachtungen. 2. Suggestionsversuche mit Hülfe „magnetisierter" Karten und Metallstücke. — **E. Claparède et W. Baade, Recherches expérimentales sur quelques processus psychiques simples dans un cas d'hypnose. p. 297.** Reaktions-, Gedächtnis-, Inhibitions- und

Additionsversuche an einer hypnotisierten Person. Die Konsequenzen der Versuchsresultate für die Theorie der Hypnose. — Recueil de faits, documents et discussions. p. 78, 395. — Bibliographie. p. 83, 207, 400.

Tome IX, Nr. 32—36. E. Abramowski, L'image et la reconnaissance. p. 1. Das Wiedererkennen ist ein affektives Phänomen, ein Gefühl der Vertrautheit, das mit der Wahrnehmung verbunden ist. — **H. Piéron, L'adaptation aux obscurations répétées comme phénomène de mémoire chez la limnée. p. 39.** Die „Kurve des Vergessens" bei den Tieren der niedrigsten Art schliesst die von Ebbinghaus für den Menschen aufgestellte als besonderen Fall ein. — **Decroly et J. Degand, La mesure de l'intelligence chez des enfants normaux d'après les tests de MM Binet et Simon. p. 81.** 1. Allgemeine Erwägungen. 2. Eigene Beobachtungen. 3. Schlussfolgerungen über den Wert der Binetschen Methode. — **E. Claparède, L'unification et la fixation de la terminologie psychologique. p. 109.** 1. Die Desiderata. 2. Die Prinzipien. 3. Die Anwendung der Prinzipien. — **A. Ferrière, La loi biogénétique et l'éducation. p. 161.** Es ist eine biologische und psychologische Wahrheit, dass das Kind auf der Stufe des Wilden steht. — **O. Decroly et J. Degand, Contribution à la psychologie de la lecture. p. 177.** Es ist nicht zweckmässig, beim Leseunterricht die auditive Wortanalyse mit der Darstellung durch die Schrift Hand in Hand gehen zu lassen. — **W. van Stockum, Le siècle futur de la psychologie d'après G. Heymans. p. 192.** Wann und wie ist die Psychologie entstanden? Welches Entwicklungsstadium hat sie erreicht? Was hat die Kultur der Zukunft von ihr zu erwarten? — **E. Tassy, Théorie des émotions. Notes préliminaires. p. 200.** — **A. Maeder, La langue d'un aliené. p. 208.** Analyse eines Falles von Glossolalie. — **A. Reymond, Caractère et rôle de l'histoire et de la philosophie de sciences. p. 217.** Die Aufgabe der Philosophie besteht in der Herausstellung und Vergleichung der Prinzipien und Methoden der Einzelwissenschaften. — **A. Leclère, La vanité de l'expérience religieuse. p. 241.** Es gibt keine religiöse Erfahrung. — **P. Bovet, La conscience de devoir dans l'introspection provoquée. p. 304.** Versuche über das Bewusstsein des Sollens, das durch die „Aufgabe" in der Versuchsperson hervorgerufen wird. — **E. Claparède, Remarques sur le contrôle des médiums à propos d'expériences avec Carancini. p. 370.** Bericht über den Verlauf der spiritistischen Sitzungen, die im Februar und März des Jahres 1910 in Genf abgehalten wurden. Das Medium Carancini wurde als Betrüger entlarvt. Darlegungen der Schwierigkeiten, die einer guten Kontrolle des Mediums im Wege stehen. — Recueil de faits, documents et discussions. p. 63, 134, 386. — Bibliographie. p. 67, 149, 227, 389.

Tome X, Nr. 37—40. J. Larguier des Bancels, L'odorat. p. 1. 1. Die Geruchsempfindungen. 2. Die physischen und chemischen Eigenschaften der „Gerüche". 3. Das Geruchsorgan. 4. Der äussere Mechanismus des Riechens. 5. Die Messung der Geruchsempfindung. 6. Die Adaption des Organes. 7. Die Reaktionszeit etc. — **P. Dubois, Conception psychologique de l'origine des psychopathies. p. 47.** Nach vielen Irrungen kommen wir endlich zu einer rationellen Psychotherapie, die ihr Hauptmittel in der moralischen Beeinflussung des Kranken erblickt. — F. Ruch, **Mélancolie et psychothérapie. p. 71.** Es wird an einem Beispiele gezeigt, dass auch die Melancholie durch psychotherapeutische

Mittel geboben werden kann. — **P. Bovet, L'originalité et la banalité dans les expériences collectives d'associations. p. 79.** Ueber die Art und Weise, wie man die Originalität der Assoziationen, die sich an ein vorgegebenes Wort anknüpfen, messen kann. — **O. Polimanti, Les céphalopodes ont-ils une mémoire? p. 84.** Die Schlüsse, welche Uexküll aus seinen Experimenten auf die Existenz des Gedächtnisses bei den Oktopoden gezogen hat, werden durch neuere Experimente widerlegt. — **A. Michotte et E. Prüm, Étude expérimentale sur le choix volontaire et ses antécédentes immédiats. p. 115.** 1. Qualitative Daten: Determination und Motivation. 2. Quantitative Daten: Diskussion der Motive und Wahl. — **A. van Gennep, Dessins de l'enfant et dessin préhistorique. p. 327.** Ueber die Zeichnungen eines fünfjährigen Mädchens und ihre Aehnlichkeit mit prähistorischen Zeichnungen. — **M. Foucault, Étude expérimentale sur l'association de ressemblance. p. 338.** Die Aehnlichkeit stiftet als solche kein assoziatives Band. — **E. Claparède, La question de la mémoire affective. p. 361. — J. Degand, Observations sur un enfant sourd. p. 378.** 1. Ueber die Entwicklung des Zeitbegriffes bei dem Tauben. 2. Wie hat der Kranke seine Taubheit entdeckt? 3. Seine Sprache. — Recueil de faits, documents et discussions. p. 88. — Bibliographie. p. 107, 390.

5] **Revue de métaphysique et de morale.** Secrétaire de la Rédaction: Xavier Léon. Paris, Colin.

XIXe année, Nr. 5 6. V. Delbos, Husserl. p. 685. Ueber die Kritik, die Husserl am Psychologismus geübt hat. — **Ch. Dunan, La forme moderne des universaux. p. 699.** Die Gesetze sind etwas Allgemeines in den Dingen. Dasselbe gilt auch von den Wesenheiten. Weshalb sollen nun erstere erkennbar sein, letztere aber nicht? Die wahre Lösung des Universalienproblems findet sich bei Aristoteles. — **H. Dufumier, La généralisation mathématique. p. 723.** 1. Die Verallgemeinerungen der Zahl und die verschiedenen Arten der Algebra. 2. Der geometrische Kalkul. 3. Die Gruppentheorie. 4. Das logische Problem. — **Fr. d'Hautefeuille, Le caractère normatif et le caractère scientifique de la morale. p. 759.** Die Moral kann nicht wissenschaftlich werden, wenn sie normativ bleiben will. — **H. Bergson, L'intuition philosophique. p. 809.** Das Wesen der Philosophie. Ihr Unterschied von den Einzelwissenschaften. — **A. Padoa, La logique déductive. p. 828.** 1. Einleitende Bemerkungen. 2. Die logische Ideographie. — **A. Job, La mobilité chimique. p. 884.** Eine tiefer gehende Analyse der chemischen Reaktionen führt zur Annahme von Mikroreaktionen, die aus dem Zusammenstoss der einzelnen Moleküle resultieren. Chronometrische Messungen führen ferner zur Annahme flüchtiger Verbindungen, welche das Zustandekommen der stabilen Verbindungen erst möglich machen. — Études critiques: J. Talayrach, La philosophie du langage de J. Bahnsen d'après des documents inédits. p. 780. — A. Lalande, L'incoordinable. p. 904. — Discussions: G. Lechalas, Sur un aperçu d'Ostwald concernant le temps à plusieurs dimensions. p. 803. — Variétés: p. 920. Table des matières. p. 939.

XXe année, Nr. 1—3. L. Couturat, Sur la structure logique du langage. p. 1. Eine internationale Sprache ist nicht nur von praktischer Bedeutung, sondern auch ein Desiderat der Wissenschaft. — **C. d'Istria.**

Les formes de la vie psychologique et leurs conditions organiques d'après Cabanis. p. 25. 1. Das Lebensalter. 2. Das Geschlecht. 3. Das Temperament. — **A. Padoa, La logique déductive. p. 48, 193** (Fortsetzung und Schluss.) — **Ch. Andler, La philosophie des sciences historiques dans l'Allemagne contemporaine. p. 129.** 1. Der Streit über die Natur der historischen Tatsachen und Gesetze. 2. Der Streit über das Wesen der historischen Entwicklung. — **F. Marguet, Translation solaire ou déformation du système sidéral? p. 169.** Der Begriff der Bewegung des Sonnensystems ist unklar; man muss ihn ersetzen durch den der Deformation des Fixsternsystems. — **J. Wilbois, Devoir et durée. p. 193.** Auszug aus einem (bei Alcan) erscheinenden Werke über soziale Moral. — **Nr. 3** ist ganz dem Andenken Rousseaus gewidmet. Ueber seine philosophischen und religiösen Ideen handeln: E. Boutroux, H. Höffding und D. Parodi, über seine politischen und sozialen Anschauungen: B. Bosanquet, C. Bouglé, M. Bourguin, J. Jaurès und R. Stammler, über seine pädagogischen Ideen: E. Claparède, über seine Beziehungen zu anderen Philosophen: L. Lévy-Bruhl, V. Delbos, J. Benrubi und G. Dwelshauvers. — Études critiques: P. G. La Chesnais, La nature et l'homme d'après Sigurd Ibsen. p. 68. H. Norero, La socio-psychologie de W. Wundt. p. 80. — Discussions: M. Djuvara, La théorie électromagnétique. p. 101.

6] **Revue de Philosophie.** Paraissant tous les mois. Directeur: E. Peillaube. Paris, Rivière.

XIe année, Nr. 7–12. P. Duhem, Le temps selon les philosophes hellènes. p. 5, 128. Die Zeittheorie bei Archytas von Tarent, in der aristotelischen Physik und in der nacharistotelischen Philosophie — **J. Toulemonde, Le tempérament nerveux. p. 25. — X. Moisant, L'individualisme de Carlyle. p. 113.** Carlyle bekämpfte den Soziologismus des 18. Jahrhunderts, der die Gesellschaft zur Gottheit machte. — **M. Gossard, A propos de quelques imperfections de la connaissance humaine. p. 146.** (Fortsetzung und Schluss.) — **E. Peillaube, L'évolutionnisme et l'intelligence humaine. p. 225.** Zwischen dem Abstraktionsvermögen des Menschen und dem Dissoziationsvermögen des Tieres besteht eine Kluft, die keine Entwicklung überbrücken kann. — **H. D. Noble, L'évolution des états affectifs. p 281.** Ueber die Entwicklung der Affekte im Tierreich, in der menschlichen Spezies und im Individuum. — **Ch. Calippe, Les applications sociales du Darwinisme. p 361.** Nach dem Darwinismus ist der Kampf der Klassen ein notwendiger Entwicklungsfaktor in der Geschichte der Menschheit. Die christliche Auffassung aber setzt an die Stelle des Kampfes die Liebe. — **J. Linard, Le monothéisme primitif d'après Andrew Lang et William Schmidt. p. 390.** Die ethnologischen Tatsachen weisen unzweideutig darauf hin, dass der Monotheismus die älteste Religionsform ist. — **L. J. Walker, L'évolutionnisme dans la théorie de la connaissance et de la vérité. p. 417. — J. Moritain, L'évolutionnisme de Bergson. p. 467.** Bergson verwechselt das, was dauert, mit der Zeit, welche die Dauer misst. Seine Philosophie ist mit dem Christentum unvereinbar. — **L. Cristiani, La circulation mentale. p. 541.** Es besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen Suggestion und Ideenassoziation. — **R. Marchal, Symbolisme et liberté dans la science. p. 556.** Fortsetzung der Kritik der Ideen Duhems. — **A. Gomez Izquierdo, La philosophie de Balmès. p. 579.** (Fort-

setzung.) — Études critiques: Les faits de Lourdes. A propos d'ouvrages récents. p. 48. — A. Dies, Revue critique d'histoire de la philosophie antique. p. 688. — Enseignement philosophique. p. 154, 615, 722. — Analyses et comptes rendus. p. 86, 176, 621, 738.

XIIe année, Nr. 1–6. J. Le Rohellec, Morale individuelle et morale sociale. p. 5. Alle Antinomien zwischen der individuellen und der sozialen Moral verschwinden, wenn man von dem rechten Gottesbegriff ausgeht. — **E. Revillout, L'égalité devant la mort dans l'Égypte romaine. p. 28.** Die Art der Beisetzung war bei Reichen und Armen verschieden. — **J. Louis, Note sur le prétendu fidéisme de Pascal. p. 40.** Pascal ist von dem Vorwurfe des Fideismus freizusprechen. — **A. Bouyssonie, Essai de démonstration purement a priori de l'existence de Dieu. p. 113.** 1. Argumente, die sich auf das Prinzip der Identität stützen. 2. Argumente, die sich auf das Prinzip vom hinreichenden Grund stützen. — **F. Mentré, Note sur les origines de l'idée de raison chez Cournot. p. 151.** Cournots Idee von der „Vernunft" entspringt seiner „Philosophie der Statistik" und ist beeinflusst durch Leibnizsche Gedanken. — **M. de Wulf, Les courants philosophiques du moyen âge occidental. p. 225, 389, 592.** Die mittelalterliche Philosophie in ihrer Beziehung zur Kultur des Mittelalters, in ihrem wesentlichen Ideengehalt und in ihrem Kampfe mit der Antischolastik. — **A. D. Sertillanges, Le bien dans les actions intérieures et extérieures. p. 243.** Moralisch gut ist die Handlung, die sich auf das ontologische Gute richtet. — **J. B. Saulze, Le monisme hylozoïste de M. Le Dantec. p. 257.** Le Dantec vertritt einen naiven Materialismus. — **J. Bonnifay, La démonstration a priori de l'existence de Dieu. p. 337.** Bekämpfung des ontologischen Argumentes. — **H. Colin, La crise du mutationisme. p. 357.** Die neueren Untersuchungen sind der Mutationstheorie nicht günstig. — **F. de Grandmaison, Les grandes névroses et leur traitement moral. p. 366. — M. Gossard, Sur les frontières de la métaphysique et des sciences. p. 443.** Wie steigt man von den Einzelwissenschaften zur Metaphysik empor? Wie steigt man von der Metaphysik zu den Einzelwissenschaften herab? — **M. Montsaingeon, La part du physique dans les psychonévroses et la cure physique. p. 475. — P. Geny, Critique de la connaissance et psychologie. p. 555.** Wie verhält sich die scholastische Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis der konkreten Dinge und der abstrakten Wesenheiten in ihrem wahren Sein zur scholastischen Speziestheorie? — Enseignement philosophique: p. 155, 160, 295, 514, 626. — Études critiques: p. 295, 406, 489, 604. — Analyses et comptes rendus: p. 94, 186, 304, 415, 635.

B. Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] **Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.** Herausgegeben von O. Flügel, K. Just und W. Rein. Langensalza 1911, Beyer.

19. Jahrg., 1. Heft: H. Jäger, Das Eindringen des funktionellen Denkens in die Geisteswissenschaften. S. 1. In der Mathematik ist eine Grösse Funktion von einer andern, wenn mit der Aenderung der einen

auch die andere gesetzmässig sich ändert. Diesen Begriff sucht man auch in den Geisteswissenschaften zur Geltung zu bringen. Das Kausalitätsverhältnis zweier Erscheinungen ist oft nicht recht klar. Dafür setzt man ein blosses Funktionsverhältnis. Sogar in der Schule will man diese Methode zur Geltung bringen. Dadurch werde an die Stelle starrer Formeln Fluss gebracht. — **Ed. Reich, Geist und Form in der Welt der Beziehungen. S. 7.** Der Geist schafft sich seine entsprechende Form; der Leib des Menschen ist der adäquate Ausdruck des Geistes. „Aus der Form wird der Geist erkannt, aus dem Geist die Form erschlossen; beide sind notwendig, der Geist in Aktivität, die Form in Passivität". „Der viel und hochgepriesene Monismus ist Phantasterei". — **Budde, Diesterweg und die höheren Knabenschulen. S. 10.** — **St. v. Máday, Schüler-Enquête über den Krieg. S. 20.** — Mitteilungen. — Besprechungen.

2. Heft: H. Jäger, Das Eindringen des funktionellen Denkens in die Geisteswissenschaften. S. 49. „Die verschiedenen Entwicklungserscheinungen lassen sich auf einen Grundvorgang zurückführen, wenn man auf die Betätigung der Organismen in der Entwicklungsbewegung achtet". „Die Kräftevermehrung ist der Grund des Aufsteigens". — **Budde, Diesterweg und die höheren Knabenschulen. S. 57.** Diesterweg sagt: „Ihr gebt eueren Schülern die Erlernung der Formen fremder Sprachen auf, da sie doch die Formen der Muttersprache nicht kennen! Wer kann sich den Unsinn so gross vorstellen, als er wirklich ist". — **St. v. Máday, Schüler-Enquête über den Krieg. S. 62.** Inbezug auf Vorteile und Nachteile des Krieges herrscht grosse Uebereinstimmung, die wohl vom Zeitungslesen und von Aussprüchen der Eltern herrührt. — Mitteilungen. — Besprechungen.

3. Heft: H. Jäger, Das Eindringen des funktionellen Denkens in die Geisteswissenschaften. S. 97. Man muss sich mit der Annahme begnügen, „dass die Lust in dem gleichen Masse wächst, wie der Verbrauch an (Vorrats-)Kraft". — **St. v. Máday, Schüler-Enquête über den Krieg S. 105.** „1. Die Schulen sollen militärisch organisiert sein. 2. Die Schulen sollen ausserhalb der Städte liegen". — Mitteilungen. Besprechungen.

4 Heft: H. Jäger, Das Eindringen des funktionellen Denkens in die Geisteswissenschaften (Schluss). **S. 145.** Es gibt eine Innen- und eine Aussenbetrachtung. Aber „trotz aller Verschiedenheit gehören von Grund aus die beiden Wissenschaften enge zusammen, und als gemeinsames Band umschliesst sie das funktionelle Denken". — **H. Schreiber, Schulferien. S. 153.** Ein Beitrag zur Pflege des jugendlichen Gemütes. — Mitteilungen. — Besprechungen.

5. Heft: R. Bürger, Soziologische Präludien zur Arbeitsschule. S. 193. Beschäftigt sich mit dem Schüler Marx' Sorel. — Mitteilungen. — Besprechungen.

6. Heft: A Franken, Ueber Gedächtniskorrelationen. S. 225. „Im allgemeinen überwiegen die positiven Korrelationen sehr stark, d. h. Personen, die sich ein Gedächtnismaterial schnell einprägen, lernen auch

andere Stoffe in der Regel mit besonderer Leichtigkeit". „Wer leicht auswendig lernt, profitiert wahrscheinlich auch am meisten durch die Uebung". — **W. Kirchner, Zu der „Entwicklung" im Leben und Arbeiten Gustav Glogaus. S. 237.** Glogau erklärt: „Ein ewiges Sichannähern, ohne je zu erreichen, ist eben des Menschen Los". — **K. Kubbe, Das Verhältnis der Tierdressur zur Didaktik. S. 292.** „Le Bon und Claparède singen ein mächtiges Lied der Psychologie der Tierdressur. Allein ihr ganzer Wert besteht meines Erachtens darin, dass sie zeigt, wie man bei Tieren und dann auch bei Menschen auf schnellstem Wege zu Mechanisationen, Gewohnheiten, äusserer Fertigkeit gelangt". — Mitteilungen. — Besprechungen.

7. Heft: K. Zergiebel, Tetens und sein System der Psychologie. S. 273. Entgegen den Versuchen, alle Seelenvorgänge aus einem oder zwei Grundvermögen abzuleiten, nimmt Tetens als erster die bekannten drei Grundvermögen an, die er als Wirkungen einer Urkraft der Seele fasst. „Der Empiriker Tetens freilich scheut eine zur genaueren Begründung der Urkraft führende transzendentale Untersuchung". — **W. Kirchner, Zu der „Entwicklung" im Leben H. Glogaus** (Schluss). **S. 279.** „Der Mann, der Christ, der auf Erden nie im Wordensein, stets im Werden sein und bleiben wollte, nun ist er im Wordensein, im Sein bei und in Gott". — **K. Kubbe, Das Verhältnis der Tierdressur zur Didaktik. S. 286.** „Die Methode der Dressur, die es mit der Erzeugung reiner Fertigkeiten ohne Berücksichtigung der Intelligenz zu tun hat, auf die Bildungsarbeit zu übertragen, führt zu didaktischen Dummheiten und eröffnet dem Mechanismus, dem Drill und didaktischen Materialismus Tor und Tür". — Mitteilungen. — Besprechungen.

8. Heft: K. Zergiebel, Tetens und sein System der Psychologie. (Schluss.) **S. 321.** „So ist das Tetenssche System einem Baume zu vergleichen, dessen Astwerk nach reiflichem Ueberlegen von allem dürren Holze befreit, dessen Lebensfähigkeit durch neue Wurzeln gekräftigt worden ist, und dessen neue Triebe noch jetzt für gesund und brauchbar angesehen werden dürften". — **P. Feucht, Volkstümliche Redekunst. S. 327.** 1. Odysseus als Vorbild volkstümlicher Redekunst. 2. Neuester Beitrag zum Thema: Adolf Damaschke. 3. Redekunst neben Kunst überhaupt. 4. Volkstümliche Redekunst als Hauptstück moderner Bildung. 5. Des Publikums Anteil und Gewinn hierbei. 6. Erfahrungsreife als Bedingung der Redekunst. 7. Redekunst wieder als Bedingung der sittlichen Reife: Orator egregius vir bonus. — **E. Schultze, Der Lebensnerv der Volksbibliotheken. S. 332.** „Erst die Auswahl der Bücher nach literarischen und ethischen Gesichtspunkten verleiht einer Bibliothek kulturfördernde Kraft". — Mitteilungen. — Besprechungen.

9. Heft: Margarete Traun-Borsche, Die ersten Schritte zur Entwicklung der logischen und mathematischen Begriffe. S. 369. Es muss sogleich Raumlehre mit Rechnen verbunden werden nach drei Methoden, der dogmatischen, sokratischen und inspirierenden, bei

welcher der Lehrer ganz in den Hintergrund tritt. Die Kinder bekommen Bleistift, Tinte, Papier, Lineal usw. in die Hand, mit der Anweisung, Gebrauch davon zu machen. — **H. Schmidt, Ueber den Rückgang des Erziehungsgedankens. S. 386.** Gemüts- und Herzensbedürfnisse werden vernachlässigt, technische Fachbildung wird angestrebt. „Das hängt mit dem tiefgreifenden Uebel des didaktischen Materialismus zusammen". — Mitteilungen. — Besprechungen.

10. Heft: Marg. Traun-Borsche, Die ersten Schritte zur Entwicklung der logischen und mathematischen Begriffe. S. 417. „Regeln für den Lehrer: 1. Er muss ganz in den Hintergrund treten und nicht die freien Entwürfe der Kinder beeinflussen wollen. 2. Bei kleinen Kindern von 6—7 Jahren muss ein sehr flüchtiger Entwurf für das zu nähende Muster gelten, und der Lehrer muss es eventuell noch einmal sorgfältiger zeichnen. 3. Eine Kritik der Entwürfe muss vermieden werden. Beim Experimentieren muss das Gefühl von Konkurrenz gänzlich fehlen, im Gegenteil müssen die Kinder fühlen, dass die ganze Klasse zusammenwirkt und eine neue Entdeckung des einen auch den andern zugute kommt". — Mitteilungen. — Ferienkurse in Jena.

11. Heft: Marg. Traun-Borsche, Die ersten Schritte zur Entwicklung der logischen und mathematischen Begriffe. S. 485. II. Teil. „Ueber abstrakte mathematische Begriffe und das Berechnen der Linien und Kurven". „Viele Fröbelanhänger sind sehr dagegen, jüngeren Kindern schon Abstraktes zu geben". Aber „es ist z. B. oft leichter, Kindern die Begriffe von negativen Grössen oder von Unendlichkeit beizubringen, als Erwachsenen, weil letztere sich von allerlei beschränkten und falschen Begriffen der Mathematik nicht frei machen können" (!). — Mitteilungen. — Besprechungen.

12. Heft: P. Feucht, Homer am Scheideweg. S. 533. Zwei Briefe an und von Feucht. Der Scheideweg lautet: „Richten wir uns auch fernerhin nach Homer? oder er sich jetzo nach uns?" Der erste Brief eines „Unzünftigen" weist grosse Mängel, Widersprüche im Homer nach. Der zweite Brief widerlegt die Einwürfe. Aber griechisch muss er gelesen werden: „Griechisch lernen und den Homer in der Ursprache lesen, bis etwa ein Uebersetzer kommt, der sich in der Weise eines Martin Luther durch Zerknirschung und Busse zur Gnadengabe eines homerischen Deutsch durchgerungen habe". — **W. Rein, Ein neues Lehrbuch der praktischen Methodik. S. 549.** Ueber das Werk von A. Schindler, Praktische Methodik für den höheren Unterricht, I. Bd., Wien 1912, wird ein nicht besonders günstiges Urteil gefällt. Die Betonung der Gelehrsamkeit wird insbesondere getadelt, es bedarf nach Diogenes Laërtius der *φύσεως, μαθήσεως, ἀσκήσεως*. — Mitteilungen. — Besprechungen.

Miszellen und Nachrichten.

Dur und Moll. Zahlreich sind die Versuche, den charakteristischen Unterschied zwischen den beiden Tongeschlechtern zu erklären; eine Uebersicht über die bisherigen Theorien gibt H. Riemann im Musik-Lexikon. Die allerneueste Erklärung bietet O. Külpe, und P. H. Pear glaubt dieselbe im psychologischen Institut Külpes zu Würzburg experimentell bestätigt gefunden zu haben [1]).

Der Durakkord c e g besteht aus einer grossen Terz c e und einer kleinen e g. Auch der Mollakkord c s g besteht aus einer grossen und einer kleinen Terz s g und c s, nur dass die grosse Terz der kleinen nachfolgt, nicht vorausgeht, wie beim Durakkord. Es ist also eine Umkehr des Durakkords. Die grosse Terz verschmilzt aber stärker als die kleine. Der Durakkord zeigt nun eine bessere Verschmelzung, ist harmonischer, konsonanter als der Mollakkord. Dieser Unterschied der Verschmelzung, so schliesst Külpe, kommt also von der Anordnung der Terzen, nämlich: Ein Akkord verschmilzt stärker als seine Umkehrung, wenn das stärker Verschmelzende der beiden Intervalle des Akkords tiefer liegt, als das schwächer Verschmelzende.

Gegen diese Külpesche These und die Experimente von Pear erhebt E. Waiblinger kräftige Bedenken [2]).

Von zwei Dreiklängen, die sich nur durch die Stellung ihrer Intervalle unterscheiden, ist keineswegs immer der stärker verschmelzende ein Durakkord, der schwächer verschmelzende ein Mollakkord. So der Akkord c s a s und seine Umkehrung c f a s. Die beiden Dreiklänge bestehen je aus einer Quart, einem stark verschmelzenden Intervall und aus der schwach verschmelzenden kleinen Terz. Und doch ist der Akkord mit der tieferen Quart ein Mollakkord, der andere mit der tieferen kleinen Terz ein entschiedener Durakkord.

Man kann Akkorde finden, die stärkere Verschmelzung zeigen als ein gegebener Dur-, und solche, die schwächer verschmelzen, als ein Mollakkord, man hätte also Potenzen von Dur und Moll, ein „Durer“ und ein „Moller“.

[1]) The Experimental Examination of some differences between the Major and Minor Chord. The Brit. Journ. of Psych. IV p. 33.

[2]) Arch. f. d. g. Psych. 24. Bd. 1. Heft.

Es gibt Akkorde, die weder Dur noch Moll sind, obwohl der Unterschied ihrer Verschmelzung deutlich empfunden wird, so z. B. c d g und seine Umkehrung c f g.

Es gibt viele Akkorde, die weder Dur noch Moll sind. Der Akkord c es a s hat von As-Dur die Tonika a s, die Terz c und die Quint e s. Derselbe Akkord hat von Cmoll die Tonika c, die Terz e s und die Sept a s.

Der Unterschied des Dur- und Mollakkords ist für das Gehör so gewaltig, dass er durch die Verschiebung der grossen und kleinen Terz nicht erklärt werden kann.

Vf. findet aber auch die übrigen gangbaren Erklärungen des verschiedenen Eindrucks von Dur und Moll nicht befriedigend, so die Verschiedenheit der Obertöne von Dur und Moll und die verschiedenen Beziehungen der Obertöne unter einander. „Ebensowenig nützt es, die Töne des Durdreiklangs und des Molldreiklangs je auf verschiedene tiefe Töne zu beziehen, als deren Obertöne die jeweiligen Dreiklänge angesehen würden. All diese Hilfstöne klingen viel zu leise, wenn sie überhaupt klingen".

Waiblinger gibt nun selbst folgende Erklärung:

„Im Molldreiklang treten c und es in Wettbewerb. Von diesem Zwist kommt es, dass man das Moll so häufig als Tongeschlecht der Zerrissenheit, Sehnsucht und Schwermut bezeichnet, während man das Dur als einheitlicher auffasst. Dur ist zentrisch, Moll ist bizentrisch". Im Durakkord beziehen sich die Töne e und g auf c; in Moll aber war auch e s Tonika, und g bezieht sich gleichmässig auf c und es. Dies der Eindruck, den der Vf. von den beiden Akkorden empfängt.

Den gefälligen Eindruck des Durakkordes erklärt Waiblinger mit Stumpf phylogenetisch. Die Musik begann mit Flöten und Hörnern, bei denen die Obertöne c g c' e' g' hervortraten. Der Mollakkord entstand erst nachträglich durch Zufall, musste also von dem so stark konsonanten Durakkord abstechen und unangenehmer empfunden werden.

Ob diese Erklärung Beifall finden wird, ist abzuwarten. Sie beruht auf der Stumpfschen Auffassung der Konsonanz als Verschmelzung, wogegen der Umstand spricht, dass die Oktav stärker verschmilzt als die Terz, die doch gefälliger ist. Freilich betrachtet Stumpf die Wohlgefälligkeit als begleitendes Gefühl der Konsonanz.

Die Külpesche Erklärung leidet an dem Mangel, dass sie nicht erklärt, warum die tiefere Lage der besser verschmelzenden Intervalle den Akkord wohlgefälliger macht. Man müsste das Gegenteil vermuten; denn das höhere Intervall macht einen stärkeren Eindruck auf das Gehör als das niedere mit tiefen Tönen.